LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 179

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

Por PIERRE GRELOT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

PIERRE GRELOT

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

Versión castellana de ISIDRO ARIAS, de la obra de
PIERRE GRELOT, *Évangiles et histoire (Introduction a la Bible, III, 6)*,
Desclée et Cie , Éditeurs, Tournai-París 1986

IMPRÍMASE: Barcelona 2 de diciembre de 1986
RAMON DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

© *1986 Desclee et Cie , Paris*

© *1987 Editorial Herder S A , Barcelona*

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio electrónico, mecanico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1567-5 tela
ISBN 84-254-1566-7 rústica

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL· B 23 254-1987 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

Abreviaturas 11
Advertencia 13
Introducción 17

PARTE PRIMERA: PROBLEMAS TEÓRICOS DE LA EXÉGESIS

Capítulo primero: Habla la Iglesia 27

I. Los textos antimodernistas 28
1. El decreto *Lamentabili* 28; 2. La encíclica *Pascendi* 31; 3. La investigación exegética contemporánea 35

II. Cuarenta años de trabajo en la sombra 40
1. Las advertencias del magisterio 40; 2. La hora de la apologética y de las «vidas de Jesús» 45

III. Las directrices de Pío XII 47
1. La renovación de los métodos críticos 47; 2. La encíclica *Divino afflante Spiritu* 49; 3. La nueva situación de la exégesis 53

IV. Las directrices más recientes del magisterio 57
1. La instrucción *Sancta Mater Ecclesia* 58; 2. La constitución *Dei Verbum* 64; 3. Una alocución de Pablo VI 70

Capítulo segundo: Evangelio, fe, historia 73

I. Del evangelio a los Evangelios 74
1. Significado de la palabra «evangelio» 74; 2. Las tres coordenadas del género «evangelio» 77; *a*) La tradición de 1Cor 15,1-8 78; *b*) El discurso de Act 10,34-43 83; *c*) Conclusión 85
Excursus 1: Sobre la noción de evangelio 87

II. La fe cristiana y sus orígenes 87
1. El paso desde las creencias religiosas a la fe 87; *a*) Fenomenología de las creencias 88; *b*) Fenomenología de la fe bíblica 91; 2. La fe en el evangelio 93; *a*) Las dimensiones de la fe cristiana 93; *b*) Las exigencias de la fe en materia de historia 97
Excursus 2: Sobre la fenomenología de la religión 98
Excursus 3: Sobre la noción de símbolo 99

III. La historia: evocación e interpretación 100
1. De la historia vivida a la historia contada 100; *a*) La historia vivida y sus planos 101; *b*) El objeto de la historia narrada 103; 2. La historia evangélica 106; *a*) El punto de vista de las narraciones evangélicas 106; *b*) Las diversas modalidades de la evocación histórica 110
Excursus 4: *Historial* (historial) e *historique* (histórico) 113

IV. El evangelio en la tradición apostólica 115
1. La tradición precede y desarrolla la Escritura 116; 2. La tradición se desarrolla en comunidades estructuradas 117; *a*) El lugar reservado a Jesús en la tradición cristiana 117; *b*) El desarrollo de la tradición cristiana 119; 3. La tradición encuentra su unidad en la unidad de la fe 122; 4. La «producción» de los textos evangélicos en la tradición apostólica y subapostólica es objeto de diversas hipótesis 124

PARTE SEGUNDA: LECTURA DE TEXTOS NARRATIVOS

Capítulo tercero: Generalidades 129

I. Introducción a la lectura 129
1. En busca de una orientación correcta 129; *a*) Insistencia en algunos principios 129; *b*) Una analogía luminosa 131; 2. La referencia de la lectura a la historia 132; *a*) De lo «historial» a lo «histórico» 132; *b*) Incidencias de la datación de los Evangelios 134

II. Evocación de tres relatos ya analizados 143
1. Jesús tentado por el diablo 143; *a*) Generalidades 143; *b*) Para una lectura meditativa 144; 2. Tres lecturas del relato de la pasión 146; *a*) Generalidades 146; *b*) Para una lectura meditativa 147; 3. El episodio de los Magos 148; *a*) La dimensión «historial» del relato 149; *b*) De lo «historial» a lo «histórico» 151; *c*) Para una lectura evangélica 156

Capítulo cuarto: La multiplicación de los panes 159

I. Cuestiones críticas previas 160
1. La «sección de los panes» 160; *a*) Estado de la sección en los cuatro Evangelios 160; *b*) El relato paralelo de Marcos y de Mateo 161; 2. Hacia un relato primitivo 164; *a*) La fuente de los dos relatos paralelos 164; *b*) Las raíces históricas del relato 166

II. Las dimensiones «evangélicas» del relato 166
1. El trasfondo de las Escrituras 166; *a*) Un modelo bíblico del relato 166; *b*) La imagen del pastor 168; *c*) ¿Se alude al Salmo 23? 169; *d*) La localización de la comida en el desierto 169; *e*) La organización de la comida 170; 2. La actualidad cristiana 172; *a*) El relato y el banquete eucarístico 172; *b*) La sobreabundancia del alimento 173; *c*) El papel de los discípulos 174

III. Proposición de lectura 175
1. De la dimensión «historial» a la «histórica» 175; *a*) La dimensión «historial»: el milagro en la «economía salvífica» 175; *b*) La dimensión «histórica»: el relato en la «facticidad» de la historia vivida 177; 2. Para una lectura «evangélica» 180
Excursus 5: El milagro en R. Bultmann y en la teología católica. 1. La reflexión de R. Bultmann 181; 2. La teología católica. 183

Capítulo quinto: El relato de la anunciación 185

Bibliografía sobre la anunciación 185

I. El relato en su marco literario 186
1. El arte del evangelista 186; *a*) El plan de conjunto de Lc 1-2 186; *b*) ¿Anuncio de nacimiento o relato de vocación? 187
Excursus 6: Los cánticos de Lucas 189
2. Las fuentes del relato 191

II. Las tres dimensiones evangélicas del relato 193
1. La referencia histórica 193
Excursus 7: La «mitologización» de Jesús 194
2. «Según las Escrituras» 196; *a*) El saludo del ángel 196; *b*) El anuncio de la concepción 198; *c*) Los títulos del niño 199; 3. El texto en la actualidad cristiana 203

III. De lo «historial» a lo «histórico» 205
1. El punto de vista «historial» 205; 2. El punto de vista «histórico» 206; *a*) El relato de vocación 206; *b*) La concepción virginal 209
Excursus 8: La virginidad de María. 1. Los datos del problema 213; 2. Conclusión teológica 214

IV. Para una lectura «evangélica» del relato 215
1. El relato de los Magos y la anunciación 215; 2. Una meditación bíblica 217; *a*) Composición de lugar 217; *b*) Reflexiones sobre el texto 218; *c*) Contemplación 218; *d*) Coloquio 219

Capítulo sexto: El bautismo de Jesús 221

Bibliografía sobre el bautismo de Jesús 221

I. Observaciones críticas 222
1. Concordancias y discrepancias de los testimonios 223; *a*) La introducción del relato 223; *b*) La visión de Jesús 224; *c*) La voz del cielo 226; 2. El género literario del relato 228; *a*) El hecho del bautismo 228; *b*) La visión apocalíptica 229
Excursus 9: Nota sobre el *Evangelio según los hebreos* 231

II. Las tres dimensiones evangélicas del relato 232
1. La referencia a Jesús como personaje histórico 232; 2. El trasfondo escriturístico de los textos 233; *a*) La mención del Espíritu 233; *b*) El rito bautismal 234; *c*) Las palabras del Padre 235; 3. Jesús en la actualidad cristiana 238; *a*) Función cristológica del relato 238; *b*) Función litúrgica del relato 239

III. De la dimensión «historial» a la «histórica» 240
1. El hecho del bautismo de Jesús 240; 2. La teofanía del bautismo 241; *a*) La experiencia espiritual de Jesús, Hijo de Dios 241; *b*) De la experiencia de Jesús a la tradición evangélica 244; *c*) El problema planteado por el texto de Juan 245; *d*) Flexibilidad y variedad de los relatos «históricos» 247

Excursus 10: Nota sobre el relato de la transfiguración 248

IV. Para una lectura «evangélica» del relato 248
a) Preludios 248; *b*) Contemplación 250; *c*) Coloquio 252

Capítulo séptimo: El ciego de nacimiento 253

Bibliografía sobre el cuarto Evangelio 253

I. Observaciones críticas 254
1. Elección de un método de análisis 254; 2. El punto de vista del ciego 256; 3. El punto de vista de Jesús 257
Excursus 11: «Habitantes de Judea» y «judíos» 261

II. Las tres dimensiones evangélicas del relato 262
1. La referencia a Jesús como personaje histórico 262; 2. El trasfondo de las Escrituras 263; *a*) Jesús y la Ley 263; *b*) La curación del ciego 264; 3. Las alusiones a la actualidad cristiana 266; *a*) El conflicto con el judaísmo 267; *b*) ¿Contiene el relato alusiones bautismales? 268

III. De lo «historial» a lo «histórico» 270
1. Las direcciones equivocadas de la exégesis 270; *a*) El rechazo sistemático del milagro 270; *b*) La apologética «historicista» 272; 2. Validez narrativa e historicidad 273

IV. Para una lectura «evangélica» del relato 276
1. Punto primero 276; 2. Punto segundo 277; 3. Punto tercero 277; 4. Punto cuarto 279

Conclusión 281

I. Reflexión sobre la naturaleza de los textos 281
1. Se trata de textos «evangélicos» 281; 2. El sentido espiritual de la historia vivida 283; 3. La referencia «histórica» de los relatos 284; *a*) Evocación e interpretación de la historia 284; *b*) La función de los relatos y su «puesta en forma» 286

II. La diversidad del «soporte narrativo» en los Evangelios 288
1. El marco de la formación de los textos: la tradición evangélica 288; *a*) La teoría de las «fuentes» 288; *b*) Retorno a la idea de tradición 290; 2. Las leyes de la composición literaria en la tradición 291; *a*) Las tradiciones evangélicas en su medio

ambiente cultural 291; *b*) La variedad de las tradiciones evangélicas 292

III. Investigación exegética y actividad pastoral de la Iglesia 295
1. Una falsa solución: el silencio 295; 2. Un punto de partida indispensable 299; 3. La iniciación progresiva en el estudio de la crítica 300; *a*) Una necesidad en la educación de la fe 300; *b*) Diálogo imaginario 302

Citas bíblicas y extrabíblicas 309
Índice de autores y documentos 317
Índice analítico 321

ABREVIATURAS

1) *Libros de la Biblia*

Abd	Abdías	Flp	Filipenses	Miq	Miqueas
Act	Actos	Gál	Gálatas	Mt	Mateo
Ag	Ageo	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Am	Amós	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ap	Apocalipsis	Heb	Hebreos	Núm	Números
Bar	Baruc	Is	Isaías	Os	Oseas
Cant	Cantar	Jds	Judas	Pe	Pedro
Col	Colosenses	Jdt	Judit	Prov	Proverbios
Cor	Corintios	Jer	Jeremías	Re	Reyes
Cró	Crónicas	Jl	Joel	Rom	Romanos
	Paralipómenos	Jn	Juan	Rut	Rut
Dan	Daniel	Job	Job	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sal	Salmos
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sam	Samuel
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sant	Santiago
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sof	Sofonías
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Tes	Tesalonicenses
Est	Ester	Lev	Levítico	Tim	Timoteo
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tit	Tito
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tob	Tobías
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Zac	Zacarías

2) *Apócrifos del Antiguo Testamento*

ApMos	Apocalipsis de Moisés
4Esd	Cuarto libro de Esdras
1Hen	Primer libro de Henoc (etiópico)

3) *Obras básicas, colecciones, revistas*

CBQ	«Catholic biblical quarterly», Washington
DC	«Documentation catholique», París
DS	H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, Herder, Barcelona [36]1976
Dz	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1963 (versión castellana de los documentos del magisterio comprendidos en la 31.ª ed. del DS)
EB	Colección Études Bibliques, Gabalda, París
EnB	*Enchiridion Biblicum*, Nápoles-Roma [3]1956
EWNT	*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart
HTKNT	*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Friburgo de Brisgovia
LD	Colección Lectio Divina
LXX	Traducción griega de los Setenta
MKNT	*Meyers Kommentar zum Neuen Testament*, Gotinga
NRT	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Namur
NTS	«New Testament studies», Cambridge
PG	Migne, *Patrologia graeca*, París
PL	Migne, *Patrologia latina*, París
RB	«Revue biblique», Gabalda, París
RSR	«Recherches de science religieuse», París
S.Th.	Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart

ADVERTENCIA

En un momento en que reinaban el optimismo y el entusiasmo del postconcilio, cuando la exégesis bíblica y la renovación teológica iban viento en popa, publiqué una especie de artículo programático, hoy olvidado pero que sin embargo sigue siendo actual: *Exégèse, théologie, pastorale* (NRT, 1966, p. 3-13 y 132-148). No trataba en modo alguno de reconciliar esos tres aspectos de la actividad eclesial. En este contexto, la idea misma de reconciliación es absurda. Con frecuencia funcionan como actividades yuxtapuestas más bien que coordinadas, por lo que apenas hay comunicación entre ellas. No es difícil explicar esta situación. Nadie puede abarcarlo todo a la vez, adquirir competencia teórica en todos los ámbitos y tener experiencia práctica en cada uno de ellos. Pero es importante que entre ellos se dé una profunda conexión. Como recordaba la Constitución del concilio Vaticano II sobre la divina revelación, es necesario que «el estudio de la Sagrada Escritura sea como el alma de la sagrada teología. También el ministerio de la palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en que es preciso que ocupe un lugar importante la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la misma palabra de la Escritura» (*Dei Verbum*, n.° 24).

Uno de los problemas fundamentales que implica esta operación centralizadora es el de la comunicación entre los métodos aptos para la investigación exegética, la reflexión teológica y los diversos sectores de la vida pastoral. Evidentemente, no podemos emplear los mismos métodos en todos esos ámbitos al mismo tiempo. La exégesis ha de enfrentarse necesariamente con problemas de crítica que, junto a cer-

tezas prácticas bien definidas, hacen necesario y legítimo el recurso a las hipótesis. La teología ha de tener en cuenta este aspecto. La predicación y la catequesis no tienen por objetivo vulgarizar las hipótesis de la exégesis científica, como si el conocimiento de fe se basase en ellas. Basta con que los responsables de la predicación y de la pastoral sepan que tales hipótesis existen y con que no confundan las certezas de fe con las propuestas de la investigación crítica. Sin embargo existe un peligro: el de querer ignorar a toda costa estas últimas con el pretexto de que las actividades pastorales de la Iglesia se refieren exclusivamente a la historia salvífica y no necesitan en absoluto conocer las discusiones relativas a la historia de los textos. En este caso la exégesis queda radicalmente separada de la catequesis y de la predicación en todas sus formas. El principio es falso y su puesta en práctica resulta desastrosa, sobre todo cuando se los aplica a los Evangelios.

Éstos son, por excelencia, *documentos pastorales* y la investigación exegética en su conjunto tiene por finalidad esclarecerlos *desde el punto de vista de sus funciones pastorales*. La crítica bíblica no es aquí totalmente indiferente. Al contrario, aborda conjuntamente los aspectos históricos, teológicos y pastorales de estos textos, testigos auténticos del único evangelio que entonces y ahora constituye los cimientos de la fe cristiana. Indudablemente, esto exige que se practique un método de «lectura» que no descuida ninguno de esos aspectos. Es ésta una cuestión de principio. La exégesis recurre a numerosas ciencias auxiliares: crítica literaria, análisis estructural, crítica histórica, sociología y psicología religiosas, filología y semántica aplicadas a las lenguas antiguas, etc. Pero, dado que su trabajo versa sobre documentos que testifican la fe cristiana en sus aspectos objetivos y subjetivos, la crítica se sirve de esas ciencias bajo la égida de la fe. En este espíritu he realizado yo mis propias reflexiones.

Aplicadas a los Evangelios, comenzarán de forma más bien técnica por una especie de discurso metódico basado en textos del magisterio eclesiástico (parte primera del libro). A continuación veremos algunos ejemplos donde pondremos a prueba el método establecido, para terminar con una lectura evangélica de los textos analizados (parte segunda). En este libro me limitaré al estudio de material narrativo. El examen de los dichos de Jesús lo dejo para otro volumen. A nadie extrañará, pues, que estas obras formen parte de la *Introducción crítica del Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1983). Augustin George, que me había invitado a dirigir con él la citada introducción cuan-

do su salud estaba ya quebrantada, pudo comprobar personalmente el texto de los volúmenes publicados antes de su muerte. Ahora no está ya aquí para darme su parecer acerca de esta obra complementaria, pero a nadie extrañará que yo se la dedique, dado que ella no hace sino completar los volúmenes de la introducción, al tiempo que inicia, desde el punto de vista de los principios teóricos y por una serie de ejemplos, en la práctica de un método en el que en mi opinión salen ganando, cada uno a su modo, la exégesis, la teología y la pastoral. A partir de aquí, cada una de ellas puede emprender libremente su vuelo.

26 de mayo de 1985, fiesta de Pentecostés

Pierre Grelot

INTRODUCCIÓN

Los Evangelios y la historia... Los exegetas han debatido este tema una y otra vez en todos los sentidos, lo han abordado con diversos enfoques, han explorado todos sus recovecos, han medido exactamente los datos desde los ángulos más variados. Las posiciones adoptadas al respecto son enormemente diversas y no se superponen sin más a las diferencias confesionales de los autores. Evidentemente, no todas las posiciones adoptadas son igualmente satisfactorias para los teólogos católicos, sólidamente anclados en una fe dogmática que no se confunde con un dogmatismo falto de flexibilidad. En las páginas que siguen hablaré sólo desde el punto de vista de estos teólogos, entre los que me cuento sin reticencias.

Volvamos a los exegetas. En materia de historia, éstos ven al mismo tiempo la solidez de sus conocimientos fundamentales, ligados a las estructuras de su fe en Jesucristo, y la extensión de su ignorancia. Esta última se debe al carácter fragmentario de la documentación evangélica, cuando se la examina con la minuciosidad de los investigadores modernos. Al mismo tiempo, los exegetas han reflexionado lo suficiente sobre el carácter complejo del «conocimiento histórico» en general como para no extrañarse de esta situación y poner una justa medida a sus exigencias cuando abordan la lectura de los Evangelios bajo este punto de vista particular que no engloba todo el contenido de los últimos. Los exegetas saben que la dimensión histórica no es la única digna de interés en los Evangelios, y que si se la investiga es de esperar que la misma aparezca matizada por un punto de vista religioso, distinto del punto de vista de la historia profana, y condicionada

por un contexto cultural cuyas convenciones literarias no coinciden exactamente con las de los historiadores modernos.

Anclados en estos hábitos de trabajo en los que su fe y su razón hacen buenas migas, los profesionales se imaginan con excesiva rapidez que todo el mundo ha alcanzado el mismo nivel de reflexión. Creen haber clarificado, por lo que a ellos respecta, dos puntos centrales de la cuestión que nos ocupa: por una parte, *la noción de historicidad*, que no resulta tan evidente como ordinariamente se cree, y, por otra parte, *las relaciones entre la fe cristiana y la historia*, en la Biblia en general y más en concreto en los Evangelios, cuestión que reclama mucha atención para saber qué es lo que se quiere decir exactamente con el término «historia». Pero ¿han seguido todos el mismo camino y franqueado las mismas etapas? Teniendo en cuenta los documentos del magisterio eclesiástico publicados a partir de 1943, ¿podemos decir que el conjunto de los católicos está de acuerdo sobre esos puntos, que en su momento fueron objeto de ruidosas controversias en las que el rechazo de los errores dogmáticos defendidos por unos no justificaba la ceguera exegética de la parte contraria?

El contacto directo con los católicos «medios», intelectuales o no, echa por tierra rápidamente las ilusiones de los especialistas, demasiado dados a encerrarse en su pequeño mundo. Éstos, por lo tanto, han de reflexionar más profundamente sobre el propio trabajo. La contestación de que a veces son objeto así como las preguntas que se les plantean, reflejo de las lecturas hechas y de las cavilaciones personales, son muy significativas: se mezclan confusamente las dudas, los interrogantes angustiosos, los rechazos instintivos, los endurecimientos pasionales... Dejemos de lado el aspecto afectivo de los intercambios de puntos de vista que se producen en tan difíciles condiciones. Lo único que cuenta aquí es el fondo de los problemas discutidos. No hay que jugar con ellos negándoles seriedad. Tampoco basta con que el exegeta haya encontrado una solución que personalmente lo tranquilice para que la *pax exegetica* reine en todo el mundo. Libros, artículos, diálogos, cartas de lectores..., reflejan una falta de comprensión con frecuencia grave de datos implicados en esos problemas y un uso desafortunado o incluso desastroso de los métodos de trabajo aptos para resolverlos. En todo caso, éste no es el momento de reseñar una bibliografía precisa, que podría interpretarse como una toma de partido en la polémica, cosa que no pretendo hacer ahora.

Pongamos sin embargo un ejemplo: la discusión todavía viva,

aunque en sordina, en torno a la resurrección de Cristo y a sus apariciones a «testigos señalados» (Act 10,41). En ningún otro pasaje es tan discordante el tenor literal de nuestros cuatro Evangelios como aquí. Discordantes en cuanto a los detalles «concretos», la cronología, las localizaciones, si se adopta el punto de vista de la curiosidad típico de los historiadores modernos. Pero concordantes, como por lo demás el resto de los escritos del Nuevo Testamento, en cuanto a *la naturaleza de la experiencia fundacional* que explica la misión de los apóstoles, la estructura propia de la fe cristiana y el origen de la Iglesia, lanzada a *partir de allí al centro de la historia humana. Siempre se pueden in*tentar arreglos harmonizantes de los textos evangélicos; con ello lo único que se compromete es la responsabilidad de sus autores: son hipótesis de trabajo que otros pueden aceptar o rehusar. La fe misma de ninguna manera necesita cimentarse en semejantes hipótesis. La situación de «concordancia discordante» en que se encuentran los relatos evangélicos nos obliga a replantearnos a propósito de los mismos el problema de las relaciones entre la fe y la historia. Y al hacerlo hay que evitar dos peligros opuestos. Por un lado está el peligro del concordismo de miras estrechas que identificaría la «verdad» del evangelio con la «exactitud historicista» de los textos en que se basa. Por el lado opuesto está el peligro de un fideísmo más o menos inconsciente que privaría a la fe tanto de sus exigencias en materia de conocimiento histórico como de su función respecto de la interpretación *verdadera* de la experiencia humana sobre la cual se apoya el evangelio. Esto no es válido únicamente para la resurrección de Cristo sino para el conjunto de los relatos evangélicos.

Así, pues, es necesario disponer de suficiente perspectiva para que las cuestiones a que aludo sean examinadas correctamente. Nada sería aquí más peligroso que una mirada miope. Los documentos oficiales publicados por el magisterio eclesiástico a partir de 1943 permiten plantear con exactitud tales cuestiones, siempre que se haga una lectura exacta de los mismos teniendo en cuenta las preocupaciones que los motivaron y las circunstancias en que fueron escritos. Éste es, por lo demás, un principio de lectura «inteligente» válido para todos los textos, comprendidas las definiciones conciliares publicadas a lo largo de los siglos. El principio en cuestión es válido también para los documentos que han abordado estos mismos problemas antes de 1943: hay que situarlos en sus contextos originales para comprender convenientemente su alcance. No resultará, pues, extraño que yo co-

mience haciendo una relectura de los mismos, tomando como punto de partida el inicio del siglo XIX. Mi reflexión empezará siendo más bien austera. Pero estamos ante un problema teológico de capital importancia del que conviene tener ideas claras. La exposición me introducirá en el núcleo del tema.

Trataré las tres cuestiones siguientes:

1) Una cuestión de orden cultural concerniente a todos los textos sean del siglo que sean: el método para el estudio de los textos históricos.

2) Una cuestión de orden teológico: las relaciones entre la fe y la historia en la Biblia y más particularmente en los Evangelios.

3) Una cuestión mixta que afecta a ambos campos: los géneros literarios de la Sagrada Escritura, dados el objeto formal del cual hablan los textos, el entorno o situación vital en que éstos han surgido, las funciones que han desempeñado y el marco cultural que ha presidido su formación.

Estos tres puntos resultarían muy áridos si no estuvieran presentes, como ilustración, los ejemplos tópicos. Escogeré, pues, a continuación pasajes concretos de los Evangelios a los que aplicar los principios expuestos.

No pretendo innovar. Es más, repetiré sin escrúpulos un cierto número de principios expuestos de forma más amplia en otra obra mía anterior: *La Biblia, palabra de Dios* (Herder, Barcelona 1968; ed. original francesa: 1964). La encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) suscitó en su momento una reflexión teórica seria que no ha cesado de desarrollarse, sobre todo durante y después del concilio Vaticano II. El estudio de los géneros literarios preconizado por la encíclica ha dado como fruto trabajos fecundos. Pero ha sido sin duda en el tema de la historia donde los mismos exegetas han encontrado mayores dificultades, no sólo para llevar a buen puerto su trabajo sino también para elaborar la teoría que justifique su modo de proceder, todo ello debido a la complejidad del tema debatido. Ciertos espíritus, que no comprendieron esta complejidad, dieron un traspiés: les faltaba el análisis preciso de la noción de historia y del método histórico. Cada vez que los teólogos se han metido a «teorizar» en este campo sin tener experiencia de las indagaciones históricas ni de la exégesis, el resultado no ha podido ser otro que las generalidades abstractas y fáciles. Por mi parte, cuando en este libro quiera llegar a conclusiones

generales, escogeré preferentemente aquellas que resulten más difíciles.

¿Debería pedir disculpas a mis lectores por insistir en la exposición de los principios cuando lo que ellos desean es llegar rápidamente a las aplicaciones? En mi opinión, los estudios serios sobre las cuestiones aquí debatidas publicados estos últimos cuarenta años no han calado en el gran público. Éste, dado su carácter de masa, sólo se desplaza lentamente, y sería un disparate no respetar su ritmo. En todo caso, es posible intentar acelerar un poco su marcha. En efecto, cuando se producen escándalos en la opinión pública, con frecuencia obedecen a publicaciones sensacionalistas en torno a las cuales tratan de hacer ruido ciertos «informadores» religiosos. Los lectores corren entonces el peligro de aferrarse apresuradamente a tesis –exegéticas o teológicas– que carecen de la mínima ponderación, y ello en sentidos opuestos. El resultado son arrebatos excesivos o reacciones de rechazo que dejan de lado los problemas fundamentales. En la medida en que yo aborde estos últimos, mis posibilidades de pasar la «barrera del sonido» son menores. En temas exegéticos, el gran público católico continúa siendo muy apático. Ello se debe en parte a la crisis de vitalidad que actualmente atraviesa el catolicismo francés. Una minoría «activista» aparece siempre dispuesta a acoger todas aquellas proposiciones que se presenten con visos de novedad, como si estos cristianos tuviesen miedo de llegar tarde al año 2000: es un aspecto de la crisis más general que padece nuestra cultura. Por el contrario, otra minoría inquieta se pregunta «hacia dónde *se* camina» y «hasta dónde *se* llegará». Esta última, por reacción contra abusos apenas entrevistos, siente la tentación de hacer tabla rasa de 50 ó 70 años de trabajos exegéticos para reinstalarse en posiciones ultraconservadoras. El verdadero problema en uno y otro caso, ¿no reside tal vez en el *discernimiento* necesario de los estudios, nuevos o antiguos, sin caer ni en el aventurismo ni en el repliegue perezoso a posiciones sólo aparentemente tranquilizadoras? La tensión entre ambos extremos explica el nerviosismo que se manifiesta en ciertos ambientes cuando se toca el tema de la historicidad de los Evangelios. Este nerviosismo puede conducir a interpretar equivocadamente los libros que tratan el tema.

Podría citar ejemplos muy concretos en este terreno. He aquí dos, tomados de informes o de reflexiones suscitadas por el excelente y muy matizado

libro de C. Perrot, *Jésus et l'histoire* (Desclée, 1979). Un autor lo trata de «semimodernista», porque se distancia de toda «ilusión historicista» en la que «el texto» se convertiría «en una especie de cristal traslúcido que permite filmar de nuevo los hechos» (p. 61). Esto es lo que seguramente desearía su crítico. Perrot escribe entre otras cosas que «la anamnesis –es decir, el recuerdo y la rememoración auténtica de Cristo en el marco litúrgico–... produce la Palabra de hoy, de suerte que Jesús, el crucificado y resucitado, continúa hablando por su portavoz, el apóstol y el profeta cristiano proclaman "en el Espíritu" las palabras siempre decisivas de su Señor» (p. 48). Un lector, al parecer con estudios superiores, ha quedado negativamente impresionado por el verbo «producir»: al ser empleado también para «producción» literaria de los relatos que evocan a Jesús en los Evangelios, el lector en cuestión se pregunta si, para C. Perrot, «la comunidad primitiva *ha producido* –es decir, inventado– el relato de sus propios orígenes». Naturalmente, esto es absurdo. Pero aquí se demuestra palpablemente que el libro ha sido leído con anteojeras, que a priori desfiguran su contenido. Este tipo de malentendidos son frecuentes en autores que probablemente actúan de buena fe.

Estas pequeñas tormentas son síntomas de un mal más profundo que conviene diagnosticar. Ciertos principios fundamentales de la exégesis más sana y de la teología abierta a los problemas de fondo son desconocidos o mal comprendidos. Aquí no es tan importante refutar los errores cometidos en el uso de tales principios cuanto recordar estos últimos de manera explícita y detallada con ejemplos que los ilustren. Es la tarea que me propongo realizar, pensando sobre todo en dos clases de lectores. A un lado están quienes, por miedo o debido a los prejuicios, se precipitan con la cabeza baja hacia las posturas más conservadoras, que serían más «tranquilizadoras» para «la fe de los sencillos» –¿o tal vez habría que decir para su propia fe?– El otro grupo lo forman aquellos a quienes han podido desorientar ciertas publicaciones tendenciosas, o simplemente la atmósfera que deja circular libremente vagos «cuestionamientos» exegéticos defendidos por no se sabe quién pero propalados por el «rumor». Citaré dos casos concretos.

¿Cuántos católicos –seglares, religiosos, clérigos– cayeron en la trampa que, en 1970, les tendió el libro de L. Évely, *L'évangile sans mythes*, remolino tardío de un protestantismo liberal depreciado desde hace tiempo? Del mismo modo, ¿cuántos creyentes marcados por la experiencia de mayo del 68 se entusiasmaron con la «lectura materialista» de la Biblia, elevada a la dignidad de método exegético por el libro de F. Belo, que la aplicaba al Evangelio de

Marcos (París 1974)? De éstos, algunos han dado marcha atrás y hoy hablan, más juiciosamente, de lectura «sociocrítica», redescubriendo una de las dimensiones permanentes del auténtico método histórico: la sociológica. En cambio, la filosofía materialista, amenizada con resabios de Georges Bataille y con un uso problemático del análisis estructural, no puede servir de fundamento a ningún método exegético serio. Lo peor de todo es que, en reacción contra estas desviaciones pasajeras, se produce casi necesariamente un endurecimiento en sentido inverso afianzándose un cierto fundamentalismo en un sector de la opinión pública opuesta a quienes se habían dejado llevar por los atractivos precedentes (véase P. Gibert, *Renouveau biblique ou malentendus*, «Études», septiembre de 1985, p. 247-256).

A la hora de trabajar para el gran público, exegetas, teólogos y pastoralistas no deben olvidar todos estos hechos. Sobre todo teniendo en cuenta que, a partir de 1960, otras publicaciones no técnicas sino de vulgarización han planteado cuestiones parecidas, a veces menos radicales en el fondo y en la forma, en diversos países de Europa y de América: era «el cuestionamiento de la Biblia». Para hacer frente a estos planteamientos han surgido nuevos apologistas que, en general y en función de horizontes muy estrechos, recurren espontáneamente a métodos que estaban en uso en 1910 ó 1880. Desde esta perspectiva, fundamentalmente anticuada, se proponen medios infalibles para «reencontrar la historicidad de los Evangelios» y tranquilizar a las almas inquietas. En ocasiones se recurre incluso a los documentos del magisterio, sin darse cuenta de que al hacerlo se calla parte de la verdad y se busca la «letra» para defender proposiciones unilaterales o claramente falsas. Por este motivo, entre otros, considero necesario reexaminar todo este tema con suficiente perspectiva.

Lo esencial es que no se produzca un divorcio práctico entre una exégesis amurallada en su pequeño mundo, una teología distendida entre reclamos opuestos y una pastoral (catequesis, liturgia, predicación, etc.) empeñada en redescubrir la Sagrada Escritura pero indecisa a la hora de escoger los medios que le permitirían usarla correctamente. Los Evangelios constituyen el núcleo del problema, razón por la cual he concentrado en ellos mis reflexiones. No me propongo rehacer una «introducción crítica» ya existente, ni comentarlos en todos sus detalles. Mi objetivo concierne al método que se ha de usar para leerlos con provecho, respetando su naturaleza. En la parte primera dedicaré buena parte del tiempo a problemas teóricos: ¿Qué han dicho los documentos del magisterio eclesiástico desde comienzos del

siglo XIX sobre las relaciones entre los Evangelios y la historia? ¿Cómo podemos definir teológicamente estas relaciones analizando cuidadosamente las palabras clave: evangelio, fe, historia? En la segunda parte, una vez señalizado perfectamente el camino del método, propondré aplicaciones concretas que lo ilustren; a este fin, analizaré algunos relatos evangélicos. A los dichos de Jesús les dedicaré otro volumen aparte.

PARTE PRIMERA

PROBLEMAS TEÓRICOS DE LA EXÉGESIS

CAPÍTULO PRIMERO

HABLA LA IGLESIA

Por Iglesia entiendo aquí sus autoridades responsables, su magisterio. Éste no es *toda* la Iglesia, pero sí su voz viva, dado que tiene por función velar por la conservación auténtica y el desarrollo legítimo de la «tradición apostólica», norma última de la fe en su calidad de «testigo cualificado» (en el sentido jurídico de la palabra) del evangelio. Sin duda, el trabajo de reflexión sobre el evangelio se hace también, *dentro* de la Iglesia, por otros caminos. Tendría una lamentable idea de la Iglesia quien cada mañana esperase una nueva definición destinada a resolver todas las cuestiones pendientes. El mismo magisterio recurre a las definiciones dogmáticas sólo raramente. El concilio Vaticano II, por ejemplo, no ha definido nada de esta manera. Esto no es una razón para decir que no se le debe obediencia. Este sofisma, tras el cual se parapetan ciertas facciones escisionistas, muestra el escaso aprecio que éstas tienen de las enseñanzas solemnes de la Iglesia reunida en concilio. En efecto, independientemente de las definiciones dogmáticas, hay documentos del magisterio que orientan de manera decisiva la fe consciente de todos los cristianos. En lo que a las relaciones entre el evangelio y la historia concierne, el magisterio eclesiástico no ha definido nada directamente. Se ha referido siempre a una doctrina común que, desde los orígenes, afirma la existencia de esas relaciones en la «economía» salvífica. En todo caso, es cierto que, desde comienzos de siglo, se han ido precisando progresivamente la naturaleza de esas relaciones y sus consecuencias para la comprensión de la Sagrada Escritura. Al hablar así me atengo a los problemas planteados por los textos evangélicos.

I

LOS TEXTOS ANTIMODERNISTAS

1. El decreto *Lamentabili*

A este respecto se citan con frecuencia los números 13-17 del decreto *Lamentabili* (3 de julio de 1907), donde se condenan algunas proposiciones que minimizan la historicidad de los Evangelios. Sólo que en estos casos se corre el peligro de valorar equivocadamente el alcance exacto del citado decreto. Y es que el enunciado de una proposición falsa, condenada como tal, no equivale en modo alguno a un canon conciliar que define la fe. El canon conciliar, puesto como colofón de una exposición teológica especialmente densa, está redactado de tal modo que en la proposición «contradictoria» del mismo se tiene el enunciado de la verdad definida. Además, es necesario respetar el equilibrio interno del enunciado y no incluir en la definición los motivos teológicos en que se fundamenta. Por el contrario, una proposición condenada está formulada, al menos globalmente y a veces incluso a la letra, utilizando los mismos términos empleados por el autor sospechoso de error: la condenación como tal no dice nunca cuál es la formulación que habría que poner en su lugar para tener una proposición verdadera.

Invirtiendo la proposición para quedarse con su «contradictoria» se corre el peligro de caer simplemente en el error inverso al que ha sido condenado. Loisy mismo cayó en esta trampa en sus *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis* (Ceffonds 1908, p. 50-59). Reconociendo que las proposiciones condenadas aludían a sus obras, aunque a veces se alteraba en ellas su pensamiento, Loisy se entretuvo invirtiendo las proposiciones en cuestión para encontrar las «verdades oficiales» (p. 132s). El resultado a que llegó roza en ocasiones con lo absurdo. Ahora bien, este ejercicio gratuito implicaba justamente un error grave sobre el género literario en que está redactada una «lista de proposiciones condenadas». En el volumen *Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris* yo mismo he ilustrado este problema con un ejemplo (*Humanisme et foi chrétienne*, París 1976, p. 527-540, a propósito de la proposición 36). En resumen: los decretos de condenación cierran caminos que no conducen en la di-

rección justa; pero no dan ya hecho el trabajo de precisión teológica necesario para la exacta formulación de la fe. La comprobación de este principio no resulta difícil en el caso de los números 13-18 del decreto *Lamentabili*[1].

El número 13 condena la teoría según la cual las parábolas evangélicas habrían sido «artificiosamente compuestas» por los evangelistas y por cristianos de la segunda y tercera generaciones, *sin ningún arraigo* en las palabras mismas de Jesús. La finalidad de las mismas habría sido la de «explicar los escasos frutos de la predicación de Jesús entre los judíos», y no la de dar a conocer esta predicación. Tenemos aquí dos tesis precisas como punto de mira, pero continúan pendientes diversas cuestiones exegéticas: 1) la de la *comprensión* que la Iglesia tiene de las parábolas a la luz de la resurrección de Jesús; 2) la de los vestigios literarios que esta comprensión ha podido dejar en la redacción final de las parábolas.

El número 14 tiene como trasfondo una determinada concepción de la «verdad» histórica, equivalente a «exactitud» de todos los detalles narrativos. En esta perspectiva, la tesis condenada afirma que los evangelistas habrían transmitido en muchos de sus relatos no tanto «lo que es verdad» cuanto «lo que creyeron más provechoso para sus lectores, *aunque fuera falso*». Aquí el problema de la verdad histórica es aludido según la concepción habitual de la cultura del tiempo, pero en ningún momento se clarifica ese concepto. La consideración de lo «falso» como eventualmente «provechoso» sería efectivamente una estupidez insostenible. Pero queda por saber qué es lo que constituye formalmente la «verdad» de los Evangelios, problema estrechamente ligado a la relación entre experiencia histórica y revelación. Este punto no es objeto de ningún tipo de precisión, ni lógica ni teológica: queda abierto el camino para estudios ulteriores, que llegarán en su momento.

El número 15 parece descartar la posibilidad de adiciones y desarrollos posteriores de los Evangelios «hasta llegar a un canon fijo y constituido». Esta observación negativa es precisada a continuación: de la doctrina de Cristo

---

1. Texto latino en EnB, p. 79 y en DS, p. 670s; trad. cast. en Dz, p. 476s (normalmente tanto el EnB como el DS y el Dz se citan por sus números marginales, a no ser que expresamente se haga referencia a la página). El lector castellano dispone de una edición bilingüe de los textos del magisterio estudiados en este capítulo en la obra de S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos*, Editorial Católica, Madrid 1955 (BAC 136, constituye el volumen I de la serie Doctrina Pontificia). Para los documentos más recientes, y que por lo mismo no se encuentran en estas colecciones, citaré en cada caso las fuentes usadas.

sólo habría subsistido «un tenue e incierto vestigio». No se trata, pues, de una *profundización* progresiva en la *inteligencia* de lo que Jesús había revelado en sus palabras y hechos, sino de una construcción artificial que, al tiempo que reflejaba el sentimiento religioso de varias generaciones cristianas, desfiguraría la «verdad» de la persona de Jesús. Los problemas de la «puesta en forma» y de la redacción de los textos con vistas a un testimonio verdadero y profundo no han sido zanjados: queda en este punto un amplio trabajo por hacer.

El número 16 rechaza la teoría que excluía todo arraigo histórico en el cuarto Evangelio para no ver en él otra cosa que «una contemplación mística» y «meditaciones teológicas» sobre el misterio salvífico (punto de vista de Loisy). Pero esta formulación en forma de dilema («o esto... o lo otro...») no excluye que una cierta contemplación mística –¡palabra mal escogida!– y meditaciones teológicas puedan compaginarse en la obra con un determinado arraigo histórico real, cuyo alcance hay que precisar con cuidado. Para determinar exactamente la relación entre esos dos aspectos del libro, hay que reemprender el trabajo desde la base, evitando el callejón sin salida en el que se metió Loisy.

La proposición contradictoria del número 17 sería muy difícil de formular. En último extremo se podría sacar la conclusión de que, en el cuarto Evangelio, los milagros de Jesús no se escribieron para «significar la obra y la gloria del Verbo Encarnado»: tal afirmación sería absurda. Lo que formalmente se rechaza es la «exageración» de los milagros, entendida desde una perspectiva racionalista o semirracionalista en la que lo *maravilloso*, en el sentido de puramente imaginario, sustituiría a lo *milagroso* en sentido estricto. Por lo demás, habría que precisar la noción de milagro aquí empleada, dado que la palabra *miraculum* no pertenece al vocabulario teológico del Nuevo Testamento en su versión latina. Los apologistas del siglo XIX, que basaban sus razonamientos en los milagros de Jesús, definían el término en función de las «leyes de la naturaleza» (el milagro es un hecho *contra* o *praeter leges naturae*). No era ésta la definición teológica de santo Tomás y de san Agustín. Así, pues, este problema hay que solventarlo a partir del Nuevo Testamento mismo. Loisy se equivocó de camino, pero no estamos obligados a tomar la dirección contraria, que tampoco nos asegura sin más la salida.

Finalmente, la proposición número 18 hace del mismo evangelista «un testigo eximio de la vida cristiana, o sea, de la vida de Cristo en la Iglesia al final del siglo I», negando que haya en su obra un verdadero testimonio sobre Cristo, o más exactamente, sobre la vida terrena de Jesús de Nazaret. Pero sería absurdo quedarse sólo con el segundo punto descartando el primero: lo que al cuarto Evangelio le da un carácter peculiar es la conjunción de ambos aspectos. Y éste es precisamente el problema que hay que investigar.

Así, pues, en 1907 todas las cuestiones pendientes quedaron sin resolver. Lo que hizo el magisterio eclesiástico fue exigir una actitud teológicamente correcta al respecto y una formulación precisa de los mismos para reemprender su examen *ab ovo*. Con todo, no debemos pasar por alto que las tomas de posición oficiales se hicieron desde un contexto cultural bien definido. La cuestión del método histórico era entonces un tema candente y nada claro. En los estudios históricos predominaba una concepción positivista del «hecho objetivo», análogo a los «objetos» de la naturaleza; su expresión teórica la encontramos en la obra clásica de Ch.-V. Langlois y C. Seignobos, *L'histoire et ses méthodes* (París 1898). Los exegetas, lo mismo que los apologistas, se veían obligados por las circunstancias a moverse sobre ese terreno. Al magisterio eclesiástico no le incumbía la solución de estos problemas técnicos, aunque tales deficiencias metodológicas dificultaban el ejercicio de su misión. Se veía obligado a tocarlos en la medida en que el anuncio del evangelio está ligado a un acontecimiento histórico superior: la venida al mundo, la vida terrena, la muerte y el más allá de la muerte de Jesús, Mesías e Hijo de Dios, Verbo de Dios encarnado (Jn 1,14), constituido finalmente «Hijo de Dios con poder a partir de su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). En su conjunto, este acontecimiento presenta un aspecto misterioso sólo reconocible por la fe, gracias a una revelación venida de Dios y proclamada en la tradición apostólica. Pero, al mismo tiempo, se inscribe en la trama de la historia humana. En este sentido, es importante conocer cómo lo representan, en sus particularidades y desarrollo, los textos que dan testimonio de él interpretándolo de una manera auténtica.

Tal es el problema exegético que han de resolver quienes estudien críticamente los Evangelios. Ahora bien, ¿cómo no estudiarlos críticamente, con todo el cuidado que los historiadores profesionales ponen en el estudio de los otros textos, si se quiere mostrar en ellos la presencia de vestigios que plantean el problema de la fe en Cristo y jalonan el recorrido de la misma?

2. La encíclica *Pascendi*

Los equívocos que pesaban sobre la investigación histórica a comienzos del siglo XX se perciben con claridad cuando la encíclica

Pascendi (8 de septiembre de 1907) se lee paralelamente al decreto *Lamentabili*; en ella se condenan los errores modernistas reducidos a sistema lógico. Examinemos los puntos más directamente implicados en nuestra investigación siguiendo el texto de la encíclica en el EnB[2].

Lo que aquí se pone en tela de juicio no son los estudios históricos sobre ambos Testamentos o sobre los orígenes cristianos, sino esencialmente una *comprensión filosófica de la historia humana*, siempre presente aunque sin explicitar. Esta visión de las cosas hace profesión de agnosticismo –la «incognoscibilidad» como principio– frente a todo lo que concierne a la acción de Dios en los límites de las realidades humanas. Según ella, cuando los autores bíblicos pretenden señalar la presencia de Dios o discernir sus signos lo que se produce es una «transfiguración» de la historia real por obra de la fe (EnB 275, DS 3479, Dz 2076). El resultado es una presentación de Cristo que elimina, en la historia de Jesús, todo lo que superaría los límites humanos ordinarios (EnB 276, DS 3480, Dz 2076). Estos elementos que «desfiguran» la historia «real» provendrían únicamente, así se afirma, de la historia de la fe cristiana, que a su vez está determinada por un principio de evolución inmanente que afecta tanto a las ideas como al sentimiento religioso. La Iglesia primitiva habría creado de raíz los textos que necesitaba para expresar su fe, es decir, su sentimiento religioso y las representaciones a que éste iba ligado (EnB 277, DS 3481, Dz 2078).

Este último punto supone una interpretación naturalista del desarrollo de lo que se llama «revelación». La encíclica se opone a este punto de vista con tanta razón como vehemencia. Pero en vano se buscarán en ella reglas positivas que garanticen el uso correcto del «método histórico»: se limita a exponer y rechazar el método usado por los modernistas (*iam patere arbitramur, cuiusmodi in re historica modernistarum sit methodus*, pasaje no incluido ni en el EnB ni en el DS). Sólo hacía falta dar un paso para concluir que el «método histórico» era sospechoso por sí mismo, y no únicamente por la forma en que lo usaban los modernistas. Y este paso lo dieron de hecho algunos

2. EnB, p. 83-95 (el texto está reproducido de forma incompleta en los números marginales 257-282); DS 3475-3500 (texto igualmente incompleto); Dz 2072-2102. Por tener el texto latino completo utilizo la edición de «Questions actuelles» (1907), que tanto para el decreto como para la encíclica va acompañado de la correspondiente versión francesa, aunque ésta no sea de carácter oficial.

polemistas conservadores, los antimodernistas a ultranza. Éstos se empeñaron en una campaña furibunda para conseguir la condenación de M.-J. Lagrange, que justamente en 1903 había publicado un libro titulado *La méthode historique*; en su segunda edición (1904) se incluía un apéndice sobre «Jesús y la crítica histórica de los Evangelios» dirigido contra Loisy. La campaña como tal fracasó, pero en 1909 el Maestro General de los Dominicos no permitió, al parecer por prudencia, que el libro en cuestión se reeditase después de la encíclica *Pascendi*. Este detalle lo conocemos por la edición de 1966 (prefacio de R. de Vaux, p. 18). El padre Lagrange, alejado provisionalmente de Jerusalén, reemprendió su camino con la orden de dedicarse al estudio de los Evangelios sin prescindir del recurso a un sano método histórico. Sobre estos años, es aleccionadora la lectura de las memorias autobiográficas del padre Lagrange publicadas en 1967 por el padre P. Benoit: *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels* (véanse especialmente las p. 136-187; trad. cast., *El P. Lagrange. Al servicio de la Biblia,* Desclée, Bilbao 1970). En ellas se refleja el clima envenenado en que trabajaron entonces los exegetas serios. No es raro que ese mismo veneno saltase de vez en cuando a la superficie.

Volvamos a la encíclica *Pascendi*. La interpretación evolucionista de la historia de las ideas religiosas que en ella se denuncia tiene naturalmente repercusiones sobre la apreciación crítica del origen de los libros bíblicos. Sólo desde esta perspectiva aborda la encíclica de pasada las cuestiones planteadas por la composición del Pentateuco y de los Evangelios sinópticos (EnB 278, Dz 2100). Los modernistas han encontrado en su teoría general de la religión una razón para afirmar que «los tres primeros Evangelios, de una breve narración primitiva, fueron gradualmente acrecentándose con añadiduras, es decir, con interpolaciones a modo de interpretación, ora teológica ora alegórica, o también con inserciones destinadas sólo a unir entre sí las diversas partes». Esta presentación de los problemas es sumamente superficial: evidentemente no quedan solucionadas las cuestiones críticas de fondo. Se rechaza enérgicamente el principio de «la evolución vital paralela e incluso consiguiente a la evolución de la fe». Pero no se puede decir que el desarrollo que sigue sea muy acertado cuando ironiza sobre el recurso que los modernistas hacen a la «crítica de los textos» (*criticen quam textualem nominant*, expresión que no sería del todo correcto traducir sin más por *crítica textual* como hace Dz 2100). Es evidente que los teólogos que redactaron la encíclica carecían de

experiencia en lo relativo a los trabajos y los métodos a que alude este punto. Por lo demás, lo único que se les pedía era que expusiesen y refutasen los errores modernistas. No era su misión dar directrices concretas, que en principio competían a la Comisión Bíblica recientemente creada (30 de octubre de 1902).

Para salvaguardar la fe, era necesario defender lo que entonces se llamaba la «inerrancia» de la Sagrada Escritura. Ahora bien, los redactores de la encíclica hacían constar un hecho:

> «Así también, según ellos –los autores modernistas–, hay en los libros sagrados muchísimas cosas viciadas de error en materia histórica y científica. Pero no se trata allí –dicen– de ciencias o de historia, sino sólo de religión y moral. La ciencia y la historia son allí ciertas envolturas con que se cubren experiencias religiosas y morales, para que más fácilmente se propagaran entre el vulgo» (EnB 279, Dz 2102).

Se ve fácilmente el doble peligro que se perfila en el horizonte. Por una parte, al no discernir exactamente *el punto de vista específico* de la revelación bíblica, se introduce un corte radical entre ésta y la historia «real», considerada como el objeto material de las «enseñanzas bíblicas». De esta manera se destruye uno de los fundamentos de la «economía salvífica»: «experiencias religiosas y morales» mal definidas vienen a sustituir a *la experiencia de los caminos de Dios*, manifestados por acontecimientos significativos de los que Jesucristo es centro o cima. Por otra parte, la reducción material de las enseñanzas bíblicas a la experiencia religiosa y moral introduce en la evaluación de los textos *la aceptación de errores formales*, concretamente en materia de historia. Ahora bien, «nosotros, para quienes la verdad no es una y única, y que de los libros sagrados juzgamos que, "escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor" (concilio Vaticano I, constitución dogmática *Dei Filius*, cap. II, en EnB 77 y Dz 1787), afirmamos que eso equivale a atribuir a Dios una mentira oficiosa o de utilidad» (EnB 279s, Dz 2102). Se alude aquí de paso a una cuestión esencial, que sin embargo no es estudiada a fondo: *la naturaleza de las enseñanzas contenidas en los libros bíblicos, concretamente en materia histórica*. El razonamiento de la encíclica, lógico en sí mismo, da por sentado que todos tienen una concepción unívoca de la «verdad», y no define el *objeto formal* de las enseñanzas transmitidas: tenemos aquí una laguna importante que sólo será llenada después de muchos años.

En efecto, ¿en qué consiste la *verdad* en materia histórica y cómo hay que concebirla en los relatos que nos la cuentan? De suyo, éste no es un problema teológico, sino de metodología. Sin que tengan plena conciencia de ello, los redactores de la encíclica dependen en este punto de las concepciones en uso entre los historiadores de su tiempo. A los ojos de los «hombres de ciencia» que se ocupan de la historia, ésta es considerada *verdadera* cuando asegura la *exactitud* de los «hechos» evocados hasta en sus menores detalles. De ahí que entre los teólogos que adoptan este punto de vista sin medios para ejercer el sentido crítico se produzca el escándalo cuando se pone en tela de juicio el menor detalle de los relatos bíblicos, considerados «históricos» en bloque (sin exceptuar Job, Jonás, etc.). El texto que habla de las «mentiras oficiosas» atribuidas a la Biblia se destaca sobre este plano de fondo.

3. La investigación exegética contemporánea

Quienes utilizaban el método histórico en exégesis intuían la existencia de una cuestión que había que aclarar. ¿Qué se entiende por un «hecho»? ¿Cuál es su relación con la experiencia humana interna? ¿Es siempre posible conocer los «hechos» pasados de manera puramente «objetiva», como un biólogo observa un tejido orgánico en su microscopio? Tal era sin duda la pretensión de Loisy al afirmar que él era historiador puro, ¡no filósofo ni teólogo! Por otra parte, los «hechos» en cuestión, observados en el plano empírico, ¿constituyen toda la realidad humana que se trata de alcanzar? Su misma observación, fundada siempre en documentos parciales, ¿puede hacerse sin que intervenga la subjetividad del historiador?

Reflexionando filosóficamente sobre este problema en 1903, después de la publicación del librito de Loisy *L'évangile et l'Église*, Maurice Blondel denunciaba esta ilusión del historicismo:

«La historia técnica y crítica, en el sentido preciso y científico de la palabra, no es la "historia real", el sustitutivo de la vida concreta de la humanidad, la verdad histórica plena; y entre estas dos historias, la científica y la vital, la que es producto del método fenomenológico y la que se esfuerza por representar una realidad sustancial, queda un abismo que hay que salvar» (*Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, París 1956, p. 170).

Estas reflexiones, puestas por escrito a partir del 20 de noviembre de 1903, habían estado precedidas por una correspondencia con Loisy en la que se habían perfilado los temas fundamentales del debate. En una extensa carta del 15 de febrero de 1903 Blondel señalaba el punto exacto en el que Loisy, con el pretexto de la «historia», introducía subrepticiamente una tesis de filosofía religiosa de carácter reduccionista:

«Al declarar ... que, si los sinópticos dicen la verdad, Juan no es historiador, insinúa usted, bajo la naturaleza fenoménica de los *hechos*, un absoluto ontológico que es lo único que (si bien indebidamente) puede hacerlos incompatibles y contradictorios. Pretender que una interpretación metafísica [NB: la de Juan, según Loisy] excluya de por sí una verdad histórica [NB: la de los sinópticos], es hacer ver que se atribuye a la historia una suficiencia metafísica que la convierte en ontología, y hasta en materialismo, porque se la circunscribe al aspecto externo, pareciendo creer que la intimidad de las almas no es lo que hace y engendra la verdadera historia; como si la verdadera metafísica, en el sentido más moderno, no tendiese precisamente a recobrar poco a poco el sentido íntimo de los hechos, que son algo completamente distinto de lo que pueda afirmar el testimonio de los observadores más verídicos y concretos» (citado por R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste: Le dossier d'une controverse*, París 1960, p. 93s).

Blondel carecía de experiencia en el uso del método histórico y de la exégesis bíblica. Pero señalaba el punto exacto a partir del cual el pensamiento de Loisy andaba a la deriva: la pretensión de la autosuficiencia de la «historia», basada en una filosofía implícita que aspiraba a alcanzar por este medio la totalidad de lo real, en un pasado que la documentación permitía entrever. Como historiador, Loisy tejía a partir de los sinópticos, debidamente criticados, un retrato disminuido –«científico», según él decía– de Jesús, que oponía al «Cristo de la fe» descrito por Juan. ¿En qué medida no intervenía su propia subjetividad para condicionar el uso que hacía del «método histórico»? Lo que él presentaba como «hechos», ¿no era en buena medida una construcción de su espíritu basada en una parte selecta y no en toda la documentación?

El padre Lagrange, por su parte, tenía una sólida formación tomista, la fecundidad de la cual había quedado de manifiesto en la serie de artículos que publicó sobre la inspiración de la Sagrada Escritura (RB, 1895 y 1896). En la segunda edición de su libro *La méthode historique*

(1904) había añadido un apéndice sobre el tema «Jesús y la crítica de los Evangelios» (p. 221-259; en la reedición de 1966, p. 167-188). En él, además de una crítica de Loisy, se hacían oportunas observaciones para no esclavizar la exégesis con moldes que no le convenían. Al tiempo que insistía en la necesidad de no dividir en dos grupos a los evangelistas «aislando su carácter histórico», dado que los mismos «no son en modo alguno historiadores ordinarios» sino que «presuponen y tratan de suscitar la fe» (reed. de 1966, p. 181), advertía que su trabajo tiene limitaciones en materia de historicidad, si a esta última se la confunde con una colección de detalles exactos:

«Es una ley histórica que las palabras no pueden ordinariamente ser transmitidas con entera fidelidad y que los hechos cambian de fisonomía con el paso del tiempo. Hay palabras tan bien impresas que resisten el paso de los siglos, y hechos absolutamente ciertos; pero aquí se trata de la materia histórica en conjunto. Ahora bien, la comparación de los evangelistas entre sí, todos ellos igualmente inspirados y canónicos, demuestra que la inspiración no los ha despojado de esta condición humana, y además que ellos han obedecido a esa otra ley que hace que el historiador más consciente de su papel introduzca en su relato parte de las propias ideas y de las ideas del grupo a que pertenece. Por otra parte, las semejanzas han demostrado que ellos se servían de fuentes escritas, nueva dimensión del problema evangélico y la más delicada a la hora de apreciarla» (p. 182s).

Llegado a este punto del razonamiento, el padre Lagrange advierte que los Evangelios actuales no provienen de testigos oculares. Esto es evidente para Marcos y Lucas. ¿Y para Mateo?

«Tampoco podemos pretenderlo para el Evangelio de san Mateo, dado que nuestro Evangelio canónico fue escrito en griego y la tradición afirma que san Mateo escribió en hebreo o arameo. Por lo demás, basta leer este Evangelio para comprender que su autor no se presenta como testigo ocular» (p. 182).

Por lo que respecta a Juan, el padre Lagrange cita un texto de Batiffol (RB, 1903, p. 513) que considera legítima la opinión de los historiadores, los cuales «se inclinan a reconocer en el cuarto Evangelio una combinación del pensamiento joánico y de recuerdos objetivos y personales acerca de Cristo», al tiempo que subrayan «la dificultad ... de distinguir ambos elementos» (*La méthode historique*, ed. de 1966, p. 182).

Estos puntos de vista están tan alejados del modernismo como lo exige la encíclica *Pascendi*, pero dejan abierto el camino para una investigación positiva que, en 1904, está por hacer. Se percibe la desazón que experimenta el padre Lagrange frente a la noción de «verdad» histórica (= exactitud de todos los detalles en el intento de «resurrección del pasado») en uso entre los científicos de su tiempo: los autores bíblicos ¿hubieron de someterse por adelantado a las normas despóticas de estos últimos? Por lo demás, su reflexión –teológica y crítica a la vez– sobre las relaciones entre el evangelio y la historia no supera el nivel embrionario: el desarrollo será aquí muy lento, por la complejidad del tema.

De momento, constatemos únicamente que el problema de la historicidad de los Evangelios se discutía ya en la primera década de nuestro siglo. Para hacer frente al insistente peligro a que se veía expuesta la fe católica, los documentos romanos abordaban el tema exclusivamente desde el punto de vista de la apologética defensiva. La lectura de estos documentos muestra que de esta forma se logró cortar el paso a vías equivocadas recordando las posiciones de la tradición eclesiástica. En cambio, los documentos en cuestión no estructuraron un método positivo apto para solucionar las cuestiones recientemente planteadas y todavía mal definidas. Por esta misma época, los escritos del padre Lagrange y de algunos otros hacían entrever las líneas generales de una vía posible. Pero todavía se necesitaría mucho trabajo de desbroce para que el planteamiento mismo de los problemas fuese perfectamente claro: faltaría incluso una revisión en profundidad del método histórico y de las metas que perseguía. En cuanto al problema de las relaciones entre el evangelio y la historia, sería del todo insuficiente quedarse en la mera apologética defensiva, empeñada en buscar argumentos contra el racionalismo y sus sucedáneos, entre los que había que contar al modernismo. Ello sería indicio de la debilidad de la propia posición, con el peligro consiguiente de sentirse acosados y, una vez perdida la sangre fría, no reparar en los medios de defensa. El período antimodernista posterior a los documentos romanos de 1907 nos ha dejado más de un ejemplo en este sentido. No hay que excluir que el mismo fenómeno reaparezca de tiempo en tiempo, aunque su análisis no presenta excesivo interés para nosotros.

De hecho *estamos ante un problema de teología fundamental*. Se trata de mostrar que el acto de fe cristiana no obedece a un impulso irracional y puramente subjetivo de la sensibilidad religiosa. Según la

doctrina tradicional fuertemente recalcada por el concilio Vaticano I, el acto de fe es al mismo tiempo conforme a la razón y libre (véase DS 3009s, 3033s; Dz 1790s, 1812s). En efecto, en los acontecimientos de la historia es posible descifrar los signos de la acción de Dios, que se revela a sí mismo y actúa salvíficamente en favor de los hombres. Estos signos culminan en la persona de Jesús, el conocimiento histórico del cual se hace así necesario para la producción del acto de fe. Hay que añadir a renglón seguido, sin embargo, que tal conocimiento histórico no puede contentarse con alcanzar la superficie empírica de las «hechos» pasados. Al convertirse en objeto de la predicación evangélica, esos «hechos» son interpretados de tal manera que se desvela su profundidad sobrenatural: se convierten así en «signos» de la revelación y al mismo tiempo de la salvación cumplida por mediación de Jesús. Aclarados a partir de los textos evangélicos, estos acontecimientos sirven para jalonar el camino de la fe. Pero, al mismo tiempo, se tiene conciencia de que la fe no es la mera conclusión de un razonamiento lógico.

Por una parte, como había observado atinadamente Newman en *El asentimiento religioso* (1870; trad. cast., Herder, Barcelona 1960), la toma de conciencia y el desciframiento de los «signos» de Dios ya implican algo más que la lógica racional: más allá del conocimiento «nocional», que actúa a base de ideas abstractas, tal desciframiento dimana del conocimiento «real», que presupone una relación con su objeto concreto, en este caso Dios que se revela a sí mismo y le revela al hombre su relación con él. Por otro lado, desde este primer paso en el camino de la fe hasta la pronunciación formal de su acto, se produce en el espíritu humano un diálogo interior ininterrumpido entre la libertad humana y la gracia.

En este proceso, el papel de la crítica bíblica consiste en desbrozar una parte del camino mostrando que creer es algo razonable. Pero, en definitiva, el acto de fe de cada individuo se presenta como una adhesión al testimonio que la Iglesia, depositaria del evangelio, da en medio del mundo, secundada por la acción del Espíritu Santo, que puede tocar al hombre en el secreto más íntimo de su conciencia. Por estar al servicio de este testimonio de la Iglesia, la exégesis cumple una función indispensable sean cuales fueren los contextos culturales en que se vea obligada a trabajar. No hay que olvidar que a comienzos del siglo XX el conjunto de todas estas cuestiones estaba bastante embarullado, no sólo debido a la intrusión de ciertas corrientes filosóficas con

las que el protestantismo liberal había hecho buenas migas, sino también porque la filosofía y la teología católica no habían sabido renovar a tiempo su manera de enfocar los problemas: hasta la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890, ellas eran las responsables de que la exégesis bíblica fuera con un siglo de retraso. Los posteriores documentos del magisterio harán que este retraso se vaya superando poco a poco y que las cuestiones planteadas a comienzos del siglo XX se aclaren progresivamente.

II

CUARENTA AÑOS DE TRABAJO EN LA SOMBRA

Para superar el callejón sin salida a que había conducido el modernismo, los exegetas y los teólogos han tenido que trabajar en la sombra durante los cuarenta primeros años del siglo XX. Era necesario clarificar los problemas teológicos de la inspiración y sus consecuencias, y al mismo tiempo había que impulsar con paciencia y prudencia la interpretación crítica de los libros bíblicos, sobre todo de los Evangelios. Ambos esfuerzos tenían que realizarse paralelamente.

1. Las advertencias del magisterio

Vistas las cosas desde nuestra perspectiva actual, uno se siente tentado a pensar que el trabajo de puesta al día fue lento. La conmoción provocada por el modernismo había sido fuerte. En consecuencia, las severas advertencias del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi* estuvieron acompañadas y seguidas de una serie de «respuestas» de la Comisión Bíblica que, habida cuenta de la necesidad del momento, contenían exigencias de carácter muy conservador. Era la hora de la apologética defensiva contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo. En este contexto, las citadas respuestas invitaban a los apologistas católicos –y a los exegetas que estaban al servicio de esta apologética– a combatir decididamente lo que parecía poner en tela de juicio los datos de la fe. Para no citar sino las que se refieren a los Evangelios, sirvan de ejemplo las respuestas del 19 de junio de 1911 sobre «el autor, la fecha de composición y la verdad

histórica del Evangelio de Mateo» (EnB 388-394, Dz 2148-2154), del 26 de junio de 1912 sobre «el autor, la fecha de composición y la verdad histórica de los Evangelios según san Mateo y según san Lucas» (EnB 395-403, Dz 2155-2163), la de ese mismo día sobre «la cuestión sinóptica o las relaciones mutuas entre los tres primeros Evangelios» (EnB 404s, Dz 2164s), del 12 de junio de 1913 sobre «el autor, la fecha de composición y la verdad histórica del libro de los Hechos de los apóstoles» (EnB 406-411, Dz 2166-2171). *Todas* las hipótesis críticas propuestas por autores no católicos y que se apartaban de las opiniones consideradas «clásicas» eran rechazadas en bloque y en particular.

Por lo demás, las autoridades invocaban la investigación exegética para defender la autoridad de los libros santos. Pero esta investigación se movía dentro de límites muy estrechos. Se comprueban indirectamente las consecuencias de semejante actitud cuando se examinan de cerca, por ejemplo, los comentarios del padre Lagrange a los Evangelios de Mateo y de Lucas, posteriores a las decisiones que acabamos de mencionar, y se los compara con el comentario al Evangelio de Marcos, anterior a las decisiones. El autor no se aparta de la obediencia más estricta, pero se advierte su malestar en materia de crítica bíblica.

En la primera edición de su comentario de Marcos, Lagrange había optado resueltamente por dos hipótesis que contaban con una sólida base crítica y documental. 1) Según una indicación de san Ireneo, Marcos escribió su Evangelio entre la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo y la destrucción de Jerusalén del año 70. 2) Lucas conoció a Marcos y utilizó su Evangelio. Ahora bien, un decreto de la Comisión Bíblica de 1913 obligó a los exegetas católicos a sostener que la obra de Lucas, en los Hechos de los apóstoles, había sido compuesta antes del final de la primera cautividad romana de Pablo, por lo tanto antes del 62 ó 63. En su comentario de Lucas (1919), el padre Lagrange acepta esta decisión romana, que no deja de crearle complicaciones. En efecto, le obliga a situar la composición del Evangelio en una fecha más temprana aún. Sale del apuro recurriendo a una hipótesis: Lucas habría utilizado notas o apuntes redactados previamente por Marcos para sus catequesis, como lo sugiere una indicación de Clemente de Alejandría que habla de una redacción hecha por Marcos a petición de los fieles de Roma antes de la muerte de Pedro (*Évangile selon saint Luc*, p. XXVI). Esta opinión la consigna después en una nueva edición de su comentario de Marcos (*Évangile selon saint Marc*, París [4]1928, p. XXXII). Pero mantiene con firmeza la opinión de que el Evangelio de Marcos como tal fue publicado *después* de la muerte de Pedro, rechazando una interpretación del texto de Ireneo que proponía dom Chapman (*Évangile*

selon saint Luc, p. XXIV): se trata, dice el padre Lagrange, de «una nueva tentativa para desentenderse del texto de Ireneo» (p. XXV).

Así pues, el padre Lagrange tuvo que sortear muchos escollos para realizar, a pesar de todo, un trabajo crítico de valor, dentro de los límites que le fueron señalados. Era una situación muy poco agradable, explicable desde el punto de vista psicológico en las autoridades: cuando la casa arde por el sótano, no se pierde el tiempo dando los últimos toques a la decoración del primer piso. No es extraño que se produjesen defecciones por desengaño y el abandono de toda investigación exegética por parte de quienes no tenían la fuerza espiritual, intelectual ... y psíquica del padre Lagrange. La dedicación a la exégesis de este último se salvó, en aquellas penosas circunstancias en que era objeto de insidiosos ataques ante las más altas instancias romanas, por su obediencia absoluta a las órdenes del padre Cormier, su Maestro General. El 16 de agosto de 1910 el papa Pío X había sugerido que se le concediese un año sabático (véase *Le Père Lagrange au service de la Bible*, p. 205; documento justificativo número 29, p. 360s). La orden relativa a esta «concesión» se había cruzado con una carta del padre Lagrange al papa, fechada el 17 de agosto (o.c., p. 205). El papa se declaró muy satisfecho con esta carta. Sin embargo, el padre Lagrange abandonó Jerusalén el 5 de septiembre y volvió a Francia. Poco después fue objeto, en Italia, de un ataque tan exagerado que nos hace sonreír (o.c., p. 211s; texto citado, p. 363ss), por lo que en definitiva se volvió a favor del padre Lagrange, incluso ante Pío X (p. 212, nota 69, según una carta enviada desde Roma por un religioso dominico).

Pío X recibía entonces informes que le prevenían contra el padre Lagrange, al que presentaban como un religioso desobediente hacia la Iglesia. Ahora bien, interrogado por el papa, el padre Cormier pudo demostrar que el padre Lagrange, una vez recibida la orden, había dejado Jerusalén antes de las 24 horas y se había dirigido al convento que le había señalado la obediencia, donde iba a estar sin desempeñar función alguna. Durante este exilio, Lagrange trabajó sobre las obras de san Justino y preparó el libro que aparecería a comienzos de 1914. Puedo añadir aquí un detalle inédito a los datos de la *Mémoire autobiographique* publicada en 1967. Es el siguiente. Ante el testimonio del Maestro General de los dominicos, Pío X reaccionó: «No es precisamente esto lo que se me había dicho. No quiero condenar a un

religioso obediente. Hay que enviarlo a Jerusalén y dedicarlo a trabajar en defensa de la fe católica» (cito lo esencial de una confidencia hecha por el padre Lagrange al final de su vida: entre él y yo sólo ha habido un intermediario totalmente de fiar). El padre Lagrange se limitaba a observar en su *Mémoire*: «Estaba impaciente por volver a Jerusalén. El permiso del padre General, que seguramente había consultado al soberano pontífice, tiene fecha del 4 de junio» (1913). «...La mañana del 5 (de julio) tomaba el barco que me acercaría a Jerusalén con la orden de reanudar el curso de exégesis» (o.c., p. 213). Como se advierte, el papa Pío X estaba realmente poco y mal informado sobre el meollo de los problemas exegéticos. Pero la perfecta obediencia del religioso era a sus ojos señal evidente del Espíritu Santo. De este modo, la investigación exegética de la Escuela Bíblica pudo reemprender su marcha con la incitación expresa del papa.

Sin embargo, el clima general continuaba siendo difícil. El papa Benedicto XV reaccionó firmemente desde el comienzo de su pontificado (1914-1922) contra ciertas formas de delación que habían abusado del antimodernismo para ponerse a la cabeza de una acción solapada en la Iglesia. No consideramos de especial interés detallar aquí este aspecto de la «pequeña historia». A pesar de ello, las posiciones tomadas con respecto a la exégesis no se ampliaron apenas. Después de la primera guerra mundial la encíclica *Spiritus Paraclitus* (15 de septiembre de 1920), consagrada a exaltar la memoria de san Jerónimo en su decimoquinto centenario, incluso introdujo en el campo de los estudios bíblicos una nueva reserva al descartar una fórmula que había tratado de allanar las dificultades ocasionadas por ciertos relatos bíblicos.

Traigo a colación aquí este tema porque lo que se debate es el concepto de historicidad. El punto de partida de la teoría descartada era una expresión de León XIII en la encíclica *Providentissimus* (1893). Después de haber afirmado que los autores sagrados hablan de las cosas de la naturaleza «según las apariencias», sin que pretendan enseñar nada al respecto, León XIII añadía: «Esto mismo será bien se traslade a las disciplinas afines, principalmente a la historia» (EnB 123, Dz 1949). Algunos exegetas católicos pensaban que, efectivamente, esta expresión era apropiada para caracterizar determinados libros del Antiguo Testamento (Jonás, Judit, etc.). De hecho, una respuesta de la Comisión Bíblica, del 23 de junio de 1905 (EnB 161, Dz 1980), concedía que así podía ser en algunos casos. El padre Lagrange había admitido esta solución, pero sin aplicarla a los Evangelios. Pues bien, la encíclica de Benedicto XV se

muestra totalmente restrictiva sobre este punto: «La ley principal de la historia ¿no es acaso que lo que se escribe debe ser conforme con los sucesos tal como realmente acaecieron?» (EnB 467, Dz 2187). La opinión contraria, se dice también, estaría en desacuerdo con esta «verdad exenta de todo error» que León XIII declaró estar presente en el contexto del conjunto de las Sagradas Escrituras.

Hay que señalar que, para definir esta «ley de la historia» y la «verdad» que le corresponde, la encíclica se inspiraba directamente en la cultura de su tiempo. Ningún reproche podemos hacerle por ello, ya que la encíclica no tenía la función de revisar la metodología de una «ciencia» todavía titubeante. Por lo demás, tampoco pretendía reseñar los diversos géneros literarios posiblemente presentes en la Biblia, siendo así que la respuesta de la Comisión Bíblica de 1905 admitía, en ciertos casos, la posibilidad de «una parábola, una alegoría o de cualquier otro sentido propuesto con la apariencia y la forma de una historia» (EnB 161, Dz 1980). La encíclica suponía por tanto un retroceso, no tanto en el plano *doctrinal* cuanto por motivos de *prudencia*, probablemente para evitar los abusos. Realmente, la cuestión de la diversidad de los géneros literarios, sobre todo en los relatos evangélicos, no había madurado todavía en la mente de los teólogos. Es más, ¿estaba madura acaso en la mente de los exegetas? Se necesitarían aún veinte años de trabajo en la sombra para que este punto se aclarase y se impusiese como un principio de interpretación indispensable en la búsqueda del sentido literal.

En este período se producirán algunos sobresaltos, especialmente con motivo de la condenación del *Manuel biblique* de Brassac (22 de diciembre de 1923). El Superior General de la Compañía de San Sulpicio había sometido –bastante imprudentemente– este libro al Santo Oficio para obtener su aprobación o algunas indicaciones sobre posibles modificaciones del texto. Pero el Santo Oficio jamás se comprometía dando su *imprimatur* oficial a un libro. No era ésta su misión. En este caso la respuesta fue una condenación en términos muy duros (EnB 497-504). Sobre los seminarios de Francia, especialmente sobre los profesores de Sagrada Escritura, soplaron malos vientos. Conviene precisar, sin embargo, que el problema de los Evangelios no se agudizó particularmente; la polémica se centró más bien en los libros del Antiguo Testamento. Los lectores actuales echarían de menos en este libro, como en las ediciones anteriores del *Manuel* de Vigouroux,

un tema sobre el que nadie hablaba entonces: *la teología bíblica*. Por lo demás, ¿cómo habría sido posible elaborarla cuando de lo que se discutía entonces era de los medios críticos para determinar el sentido literal de los textos? El excesivo conservadurismo en materia crítica, valorado como postura «tradicional», mostraba así su cara peligrosa –por no decir desastrosa– en relación con la teología dogmática y moral.

2. La hora de la apologética y de las «vidas de Jesús»

En lo que concierne al Nuevo Testamento, la atención estaba acaparada sobre todo por las cuestiones de la apologética. No era algo nuevo. La «Revue apologétique» se publicaba desde 1888. La necesidad de defender los fundamentos de la fe contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo de Loisy era sentida con fuerza. La persona de Jesús y el problema de los orígenes del cristianismo ocupaban naturalmente el centro del debate. En este contexto hay que colocar dos clases de obras.

En primer lugar, al lado de multitud de artículos sobre los Evangelios y los restantes escritos del Nuevo Testamento, hay que mencionar la suma apologética de Léonce de Grandmaison, *Jesucristo, su persona, su mensaje, sus pruebas* (2 vols., París 1928, publicación póstuma al cuidado de J. Lebreton y J. Huby, una vez superada la censura romana; trad. cast., Barcelona 1932). No me detendré a examinar los puntos de vista de esta obra, cuya información bibliográfica es considerable. Contra el carácter negativo de la crítica destructiva, Grandmaison pone de relieve la historicidad de los Evangelios sinópticos (I, p. 118-125 de la ed. franc.) y del cuarto Evangelio (I, p. 171-183 de la ed. franc.). Sin embargo, lo hace con tacto y se abstiene cuidadosamente de reconstruir la cronología exacta de la vida de Jesús: el material discursivo lo recoge en series amplias, basándose en parte en los «recitativos» de estilo oral entrevistos por el padre Jousse; examina los milagros, las profecías y la resurrección (clasificada entre las «obras» de Jesús como era habitual entre los apologistas del momento) agrupándolos en grandes categorías. No se detiene en cambio en los evangelios de la infancia. ¿Ha sido ésta una omisión intencionada? Parece más probable que la misma se deba al hecho de que el mensaje de Jesús y los signos que lo acompañan se buscan en su

actividad de adulto y, después de la muerte, en su resurrección. Lo cierto es que no se discute el carácter histórico y teológico de los capítulos que Lucas y Mateo dedican a la infancia de Jesús.

Los apologistas posteriores a L. de Grandmaison repetirán con frecuencia mecánicamente sus argumentos sin mostrar su tacto y finura de espíritu. Tampoco voy a detenerme en el análisis de sus obras, contentándome con señalar un punto que está relacionado con el tema que ahora me ocupa. En esta suma apologética, la noción de historicidad, aplicada a los Evangelios con relativa flexibilidad, proviene de la historiografía de su tiempo. En efecto, el autor escribe una apología positiva de la fe cristiana para responder a las necesidades de sus contemporáneos, educados en este contexto cultural. El problema de la apologética interna, es decir, de la relación entre esta fe y las necesidades subjetivas de la conciencia humana, está fuera de su alcance. Para encontrar algo en esta dirección habría que mirar hacia Maurice Blondel, cuya obra filosófica se desarrolló en contacto con este problema como prolongación de *L'action* (1893) y de la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode dans l'étude du problème religieux* (1896). Antes he señalado su intervención en los debates en torno al tema de la historia en 1903. Aquí estamos ante la otra vertiente de su reflexión, menos ligada directamente a la cuestión de los Evangelios.

En segundo lugar, hay que dejar constancia de otra consecuencia del mismo hecho cultural al que había tratado de enfrentarse L. de Grandmaison: la necesidad de conocimiento histórico de Jesús. En 1913, Albert Schweitzer había publicado su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Historia de la investigación sobre la vida de Jesús, Tubinga). Teniendo en cuenta los resultados contradictorios a los que había llegado entonces la investigación dirigida por la crítica liberal, A. Schweitzer sacaba una conclusión que podía conducir al escepticismo: ¿Era posible todavía escribir una vida de Jesús? Hasta entonces, los autores católicos se habían contentado con publicar sobre este tema libros edificantes, basados en el concordismo más estricto y sin el menor esfuerzo de crítica bíblica. Pero, poco a poco, la exégesis católica había ido tomando auge tanto en Alemania como en Francia. En consecuencia, después de la publicación del libro de L. de Grandmaison, exegetas católicos y autores conocedores de las investigaciones exegéticas fueron publicando a un ritmo relativamente rápido obras de calibre científico sobre la vida de Jesús. Este esfuerzo se

manifestó paralelamente en ambientes librepensadores (Ch. Guignebert, 1933), judíos (J. Klausner, 1930; trad. franc., 1933) y protestantes (M. Goguel, 1932, ed. revisada en 1950). Del lado católico, los libros basados en los estudios críticos sólo pudieron aparecer después de los comentarios científicos a los Evangelios e impulsados por éstos. Se debían a especialistas o a autores bien informados sobre el tema. Sólo citaré algunos nombres, sin mencionar las obras de vulgarización más populares: el mismo M.-J. Lagrange, que sigue el orden de su *Synopse* de los Evangelios (1928), J. Lebreton (1931; trad. cast., Madrid 1942), F. Prat (1933), G. Ricciotti (trad. cast., Barcelona 1946; trad. franc., 1947), Daniel-Rops (1948; trad. cast., Barcelona [5]1970), Jean Guitton (1956; trad. cast., Madrid [2]1965). Con estos últimos libros nos adentramos ya en el período siguiente, iniciado por la encíclica de Pío XII en 1943.

De momento, la observación más importante que hemos de hacer aquí es que el proyecto mismo de estas «vidas» refleja el influjo de una cultura histórica que impone a los autores individuales su propia concepción de la «verdad» en historia y los impulsa a aplicarla a los relatos evangélicos. Con ello no hacemos sino constatar un hecho. Las necesidades de la fe en un momento determinado exigen trabajos de este tipo: el contexto cultural impone una manera de plantearse las cuestiones y una selección de los instrumentos de trabajo para resolverlas. La exégesis nace siempre del encuentro de la fe y la cultura.

III

LAS DIRECTRICES DE PÍO XII

1. La renovación de los métodos críticos

Empezaré señalando un hecho curioso. La época de las «vidas de Jesús» escritas por autores católicos mostraba ya un desfase con respecto a la evolución de los métodos exegéticos que se había producido después de la primera guerra mundial, tanto para el Antiguo Testamento como para los Evangelios. Las vidas en cuestión tenían en cuenta dos elementos importantes: por una parte, la investigación de las «fuentes» antiguas sobre las que se basan los textos actuales de los Evangelios –operación inaugurada en el siglo XIX–, y, por otra parte,

el comparatismo religioso, del que se había servido la llamada «escuela de la historia de la religión» (*Religionsgeschichtliche Schule*) para explicar la evolución de la religión de Israel y la novedad del cristianismo primitivo. La apologética y la crítica bíblica practicadas por los autores católicos tomaban necesariamente posición frente a las hipótesis propuestas por autores no católicos y elaboraban sus propios sistemas. Esto se puede comprobar tanto en la obra de L. de Grandmaison como en las «vidas de Jesús» citadas en el capítulo anterior. En estos autores, la crítica de las fuentes es utilizada siempre con prudencia, teniendo en cuenta los datos de la tradición eclesiástica antigua; en cambio, los postulados evolucionistas quedan descartados de una manera tajante.

Ahora bien, la crítica bíblica misma estaba entonces renovando sus métodos, especialmente al introducir en el campo exegético las nociones de «género» y «forma» literarios ligados a los diversos contextos sociológicos donde los textos habían surgido para cumplir «funciones» correspondientes a su «medio ambiente» o «situación vital» (*Sitz im Leben*). Ésta era la dirección que había tomado una nueva escuela exegética para explicar la «historia de la formación» (*Formgeschichte*) de los Evangelios, al examinarlos en el detalle de sus perícopas individuales más bien en los grandes conjuntos constituidos ya sea a nivel de sus ediciones finales o a nivel de sus fuentes. Hay que reconocer que la exégesis católica permaneció ajena a este movimiento. Por lo demás, sus protagonistas –concretamente K.L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann– llegaban con frecuencia a soluciones muy negativas en todo lo concerniente a la historicidad de los Evangelios. Estas obras han llegado al gran público católico con cuarenta o cincuenta años de retraso. La obra de R. Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (La historia de la tradición sinóptica), publicada en 1921 (con una nueva ed. en 1931 y con suplementos en 1971), sólo en 1973 fue traducida al francés, produciendo el efecto de una novedad. Del mismo modo, su *Jesus*, publicado en 1926, sólo en 1968 ha sido traducido al francés con un *Préface* lleno de reservas de P. Ricoeur.

Desde hacía ya tiempo habían reaccionado algunos exegetas ingleses (V. Taylor, en 1933), franceses (P. Benoit en RB, 1946), alemanes (E. Käsemann, discípulo de R. Bultmann, en 1954) y suecos (H. Riesenfeld, en 1957) contra este carácter negativo de la crítica que prácticamente echaba por tierra la cristología. Volveré más adelante sobre este punto. Ello no impedía que estos mismos exegetas se reconocie-

sen deudores de los aspectos positivos de la *Formgeschichte*, exactamente como los exegetas del Antiguo Testamento se declaraban deudores de H. Gunkel y H. Gressmann, por su trabajo de desbroce del campo de los «géneros literarios». Las reservas y el rechazo no se referían sólo a las soluciones minimizantes admitidas en crítica histórica, sino que incluían el hecho de que las teorías explicativas elaboradas en la escuela de la historia de la religión eran adoptadas en esta nueva corriente como postulados «científicos» indiscutibles. La apologética católica había reaccionado muy pronto en estos dos puntos: Bultmann es citado 29 veces en el *Jesucristo* de L. de Grandmaison, siempre para rechazar sus propuestas. En cambio, los aspectos positivos de la crítica de las «formas literarias» no aparecen valorados en un solo pasaje. Sin embargo, en su trabajo callado los exegetas católicos empezaban a aprovecharse de ellos, al tiempo que introducían las matizaciones necesarias. Ya en 1922 escribía el padre Lagrange comentando la obra de Bultmann sobre la historia de la tradición sinóptica:

> «Los católicos hemos evitado seguramente con excesivos escrúpulos la obra de aclarar la manipulación hecha por los evangelistas sobre sus recuerdos o sobre las informaciones que habían recibido. En efecto, parece evidente que los evangelistas no han querido o no han podido construir una historia propiamente dicha de la vida de Jesús. San Lucas ni siquiera nos dice cuánto duró el ministerio o vida pública; en su gran viaje a Jerusalén, coloca episodios que debieron de tener lugar en Galilea. Notemos sin vacilación –¡Bultmann nos ayudará a ello!– las imperfecciones de la tradición y su insuficiencia para realizar un objetivo que nosotros habríamos atribuido gustosamente a un historiador ideal» (RB, 1922, p. 262).

2. La encíclica *Divino afflante Spiritu*

Para la exégesis ligada al sentido literal de la Biblia, la reflexión sobre la diversidad de los *géneros literarios* presentes en la misma, de acuerdo con las funciones que los textos hubieron de cumplir primero en el pueblo de Israel y después en la Iglesia primitiva, constituye sin duda un principio fecundo de interpretación. En los ambientes fieles al «método histórico» pero igualmente deseosos de salvaguardar la interpretación teológica de la Biblia se produjo una asimilación lenta y prudente de ese principio, que no concierne únicamente a los recuerdos históricos sino que abarca la totalidad de la Escritura. Las autori-

dades romanas dejaron que este trabajo se realizase silenciosamente entre 1920 y 1940. Pío XI, acuciado por los acontecimientos políticos y religiosos, tenía otras preocupaciones. A Jean Guitton, que recibido en audiencia privada le había hablado de las inquietudes de los universitarios católicos en relación con la rigidez de las posturas de Roma en materia de exégesis, Pío XI le contestó que éste sería un problema que tendría que resolver su sucesor. Pero fue necesario un peligro inminente para que se adelantase la solución. Para la presentación de los datos de este suceso me inspiro en el libro de J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (p. 158-161; trad. cast., *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Bilbao [2]1964). Bajo el pseudónimo de Dain Cohenel se publicó en Italia un panfleto absurdo que denunciaba «un grave peligro para la Iglesia y las almas» en «el sistema crítico-científico». Su verdadero autor era Dolindo Ruotolo. El Pontificio Instituto Bíblico de Roma caía indirectamente bajo sus ataques, en la medida en que el «sistema» en cuestión había hallado aceptación en él. El 20 de agosto de 1941 Pío XII envió una carta a los obispos de Italia (EnB 522-533); en ella rechazaba al mismo tiempo las fantasías de una exégesis alegórica sin freno y la aberración de una exégesis literal –¿o más bien literalista?– que prescindía de los métodos científicos.

Después de este toque de alerta, convenía dar directrices positivas a la Iglesia universal, a pesar de las dificultades que suponía la guerra mundial. Tal fue el objeto de la encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943, fiesta de san Jerónimo). La orientación general y los principios básicos del documento son de sobra conocidos. J. Levie, en la obra citada en el párrafo anterior, lo analiza con detenimiento (p. 164-210). Por mi parte, sólo quiero insistir aquí en un punto, que muestra la lenta asimilación y las fructuosas matizaciones introducidas por los exegetas católicos en relación con las proposiciones de la nueva escuela crítica: la insistencia sobre la necesidad de *precisar los géneros literarios usados por los autores bíblicos, sobre todo en materia de historia*, con el fin de determinar con exactitud el *sentido literal* de los textos en el marco cultural en que fueron escritos (EnB 558-560, Dz 2293-2294). La noción de «sentido literal» que ahora pasa a primer plano no corresponde ya exactamente a la antigua definición del *sensus litteralis* utilizada por santo Tomás para distinguir el sentido de los textos del sentido de las «realidades» (*res*) bíblicas; más bien se apoya en el concepto de «sentido literal» elaborado por la crítica racional de los autores modernos, apelando a la intención del autor humano,

«instrumento de Dios» inteligente y libre, según la teología de la inspiración. La encíclica subraya un hecho a este respecto:

«Porque ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, y señaladamente entre los orientales, se valía el humano lenguaje para expresar el pensamiento, es ajena a los libros sagrados, con la condición, sin embargo, que el género de decir empleado no repugne en modo alguno a la santidad ni a la verdad de Dios» (EnB 559, Dz 2294).

Sobre todo, es necesario desarrollar este recurso en apologética, para defender la veracidad de los libros santos en su recto sentido:

«Puesto que no raras veces –para no tocar sino este punto–, cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano, y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. Exige, pues, una justa equidad del ánimo que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se les arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida» (EnB 560; véase Dz 2294).

Más allá de la defensa apologética de la Biblia, atacada sin razón en el ámbito de su inerrancia, hay que señalar aquí una nueva dimensión metodológica importantísima para la exégesis: la distinción hecha entre la *verdad* de los textos narrativos y la *exactitud* de los mismos en materia de historicidad. Ambos aspectos deben distinguirse cuidadosamente en los relatos bíblicos, debiendo valorarse el segundo en función de las convenciones vigentes en un contexto cultural determinado. Cuando no se tiene en cuenta esta distinción, la «verdad» divina de la Escritura se confunde con los modos de expresión que «se usaban en virtud de una costumbre lícita y común». En la práctica, las alusiones de la encíclica a las dificultades encontradas muestran que la misma tenía en mente especialmente la exégesis del Antiguo Testamento. Sin embargo, Pío XII señala que la existencia de dificultades todavía no resueltas se aplica al conjunto de la Biblia (EnB 563). En relación con este género, se pide a los exegetas que «encuentren una explicación sólida, de acuerdo en todo con la doctrina de la Iglesia, especialmente con la de la inerrancia bíblica, y al mismo tiempo capaz

de responder plenamente a las conclusiones de las ciencias profanas» (EnB 564). La alusión a la doctrina de la Iglesia está formulada todavía en términos de «inerrancia», es decir, de ausencia de error. Ahora bien, el error no se define sino como negación de la verdad. Y nada se dice en concreto sobre la determinación formal y específica de la «verdad» enseñada en los textos bíblicos, no sólo en cuanto a los ámbitos que quedan bajo la enseñanza de los mismos sino también en cuanto al punto de vista adoptado por la Sagrada Escritura para considerar esos ámbitos y dar las enseñanzas al respecto. Este punto sólo será considerado veinte años más tarde, en el concilio Vaticano II.

No deja de ser significativo que la encíclica anime a «estrenuos operarios de la viña del Señor» que, «fieles a la doctrina de la Iglesia», «utilizan todos los recursos de las ciencias» trabajando con «la verdadera libertad de los hijos de Dios». La encíclica pone además en guardia contra «aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por lo mismo de serlo, debe ser impugnado o tenerse por sospechoso» (EnB 565). Después de treinta y cinco años de dificultades sinnúmero ocasionadas en parte por la preocupación de plantear correctamente los problemas y en parte por una cierta demagogia antimodernista, la encíclica de Pío XII significaba la vuelta a la calma tras el largo purgatorio sufrido por los exegetas. Quedaban sin duda muchos problemas sin solucionar, pero ahora se estaba abierto hacia el futuro. Volviendo al tema de los Evangelios y a su historicidad, hay que dejar constancia que la encíclica no lo tocaba directamente; se contentaba con afirmar los principios generales, la aplicación concreta de los cuales podía entrañar a veces dificultades. Pero la encíclica invitaba a los exegetas ante todo a trabajar en una perspectiva teológica que durante mucho tiempo había estado ausente, y además a plantear decidida y prudentemente las cuestiones críticas suscitadas por todos los libros de la Biblia, sin exceptuar los del Nuevo Testamento. Subsistía un trasfondo de apologética defensiva, pero se centraba sobre todo en la búsqueda de respuestas a las dificultades suscitadas de antiguo: la encíclica recordaba que un estudio serio de los géneros y de las formas literarios empleados en la Biblia echa por tierra generalmente tales dificultades.

Confrontados los principios así expuestos con las dificultades señaladas a propósito de la historicidad de los Evangelios, la conclusión normal que se saca es que las investigaciones bíblicas deben orientarse en esta dirección: por una parte, habrá que precisar la fun-

ción y las reglas del género literario «evangelio», considerado globalmente; por otra parte, se deberán estudiar las convenciones narrativas en uso en el medio cultural en que nació la Iglesia primitiva. Todas estas cuestiones no pueden solventarse a priori. La apologética del período anterior no las había planteado en estos términos; por lo tanto, es necesario reemprender su estudio desde la base a fin de verlas a una nueva luz. Los nuevos métodos preconizados por la escuela de la historia de las formas literarias, centrados en el estudio de la «historia de la formación» de los Evangelios (*Formgeschichte* o *form criticism*), no son desde luego canonizados, aunque tampoco descartados a priori. Tal vez el trabajo realizado en esta dirección deba ser reemprendido *ab ovo*, dejando de lado ciertos prejuicios que han podido viciar su desarrollo y conclusiones. En este campo, como en todos los demás, se impone el discernimiento. Lo importante es que se abre el camino para las investigaciones positivas. El fruto inmediato fue el auge de la exégesis católica después de la segunda guerra mundial, con una atención primordial por el Antiguo Testamento al principio y posteriormente volcada sobre el Nuevo Testamento.

3. La nueva situación de la exégesis

Un historiador de la exégesis bíblica católica podría preguntarse por la continuidad de las posiciones adoptadas por las autoridades eclesiásticas desde principios de siglo, tan acusado es el contraste entre las encíclicas *Pascendi* y *Divino afflante Spiritu*. Pero la contradicción sólo sería aparente. De hecho, Pío XII significó una evolución en la manera de enfocar los problemas exegéticos, un afinamiento en los métodos empleados para resolverlos, una profundización en el estudio teológico de la inspiración y de sus consecuencias. Seguramente el papa no había estudiado personalmente todas y cada una de las cuestiones, sino que se sirvió de un equipo de exegetas y teólogos romanos que prepararon los informes; él examinó estos textos y sopesó las palabras hasta la redacción final del documento publicado. En todo caso, Pío XII estaba personalmente más cerca de las cuestiones técnicas así tratadas que lo había estado Pío X treinta y cinco años antes. Esta situación, juntamente con el brote integrista que le había movido a escribir la carta a los obispos de Italia dos años antes, explica el cambio de tono perceptible en el documento publicado en 1943.

Uno de los resultados inmediatos de la encíclica *Divino afflante Spiritu* fue la relativización de ciertas decisiones disciplinares que habían sido hechas públicas en tiempos de crisis aguda. Era una cuestión que ahora se planteaba con cierta novedad. Ésta se puso al rojo vivo con motivo de la reedición del *Enchiridion Biblicum* en 1954. Anteriormente he citado el libro de J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*; también este punto lo expone claramente (p. 215-218). ¿Era necesario reproducir en el *Enchiridion*, como colección oficial, las «respuestas» dadas por la Comisión Bíblica entre 1905 y 1933? Las circunstancias habían experimentado un cambio notable; el estudio detenido de los problemas había demostrado la precariedad de ciertas tomas de posición demasiado abruptas de este organismo oficial en un tiempo en que los peligros no se identificaban con los que había señalado la reciente carta a los obispos de Italia (1941); por otra parte, las reglas de la exégesis enunciadas por la encíclica *Divino afflante Spiritu* desbordaban ampliamente las barreras levantadas durante el primer cuarto del siglo XX. En el caso de suprimir las «respuestas», se corría el riesgo de que la autoridad suprema del magisterio se contradijese a sí misma, al desautorizar los avisos lanzados con ocasión de la crisis modernista. El hecho tenía precedentes. A propósito del *comma* joánico (texto de 1Jn 5,7-8 en la Vulgata latina), el 13 de enero de 1897 el Santo Oficio había prohibido poner en tela de juicio su autenticidad original. Pero esta misma Congregación había cambiado prácticamente de parecer el 2 de junio de 1927, al término de concienzudos trabajos de investigación (véase A. Feuillet en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* II, [3]1970, p. 626s). El asunto era sin duda molesto. Pero si se mantenían esos textos como si aún tuviesen fuerza de ley, se daría la impresión de que se desautorizaba el impulso positivo dado a los estudios exegéticos por la encíclica de 1943, que era lo que un buen número de conservadores convencidos esperaban secretamente después de la encíclica *Humani Generis* (1950).

La solución adoptada estuvo inspirada en el buen sentido. Se mantuvieron dentro de la colección todos los textos antiguos –puesto que existían, era útil poder dar con ellos en un documento oficial–, pero se hizo saber el motivo de su publicación en el *Enchiridion* y la autoridad que todavía tenían en la Iglesia. A este fin, el padre Miller, O.S.B., secretario de la Comisión Bíblica, publicó en alemán –con una traducción latina del padre Kleinhans– un artículo donde explicaba de forma

oficiosa por qué estos textos no habían sido suprimidos. La nota en cuestión fue presentada por dom Jacques Dupont en la RB, 1955 (p. 414-419). El *Enchiridion*, afirmaba el padre Miller,

«tiene un enorme valor desde el punto de vista de la historia de los dogmas... En él se ve claramente la encarnizada lucha que la Iglesia ha tenido que sostener casi sin interrupción para conservar la pureza y la verdad de la palabra de Dios... Hoy es muy difícil que nos hagamos una idea exacta de la situación en que se encontraban los sabios católicos a comienzos de siglo; cuesta trabajo imaginar el peligro a que se veía sometida entonces la doctrina católica sobre la Escritura y su inspiración, en un momento en que el vendaval de la crítica liberal y racionalista amenazaba con echar por tierra todas las barreras de tradiciones tenidas hasta entonces como sagradas. Hoy que la lucha ha amainado, que muchas de las controversias han encontrado soluciones pacíficas y que bastantes problemas son vistos bajo otra luz, resulta demasiado fácil sonreír ante la "coacción" y la "estrechez de miras" que reinaban entonces» (l.c., p. 416).

En cuanto a las decisiones publicadas en tan difíciles situaciones:

«... en la medida en que estos decretos defienden puntos de vista que no tienen ninguna relación, mediata o inmediata, con las verdades de fe y costumbres, es evidente que el exegeta puede con entera libertad continuar sus investigaciones y hacer valer el resultado de las mismas, siempre, bien entendido, bajo la supervisión de la autoridad del magisterio eclesiástico» (l.c., p. 417s).

El presentador del texto francés da ejemplos concretos: en el Antiguo Testamento, el origen del Pentateuco y el del libro de Isaías; en el Nuevo Testamento, también

«las cuestiones relativas a la autenticidad y la fecha de composición (de los libros) han perdido felizmente la exagerada importancia que tenían hace cincuenta años ... El estudio de los géneros literarios ha renovado y profundizado las respuestas que es posible dar a los problemas históricos, y que decididamente no pueden limitarse a cuestiones de autenticidad (*genuinitas*)» (l.c., p. 418, nota 3).

Sigue siendo verdad, en cualquier caso, que las relaciones entre el evangelio y lo que Blondel llamaba –en el texto citado en un párrafo anterior– la «historia real» no podían ponerse entre las cuestiones sin

relación inmediata con «la fe y las costumbres», objeto formal de la revelación en tanto que regla de vida. La apertura que entrañaba la aceptación del estudio de los géneros literarios, a fin de renovar «las respuestas que es posible dar a los problemas históricos», proponía un camino que había que amojonar y precisar en detalles importantes. En este punto, con preocupaciones, métodos y opciones críticas muy diferentes y a veces incluso opuestas, las exégesis protestante y anglicana llevaban una buena delantera a la exégesis católica. Había que superar este atraso, si se quería hacer algo original y discutir de igual a igual con los críticos de todas las tendencias. En otras palabras, no se podía dejar de lado la obra ya realizada por otros, aunque había que ser sumamente crítico en este campo.

La publicación en francés de la *Introduction à la Bible*, con un prólogo de monseñor J.-J. Weber señaló sin duda una fecha importante en este camino. La obra en cuestión mostraba lo que se podía enseñar habitualmente en los seminarios y universidades católicas. El volumen I (*Introduction générale et Ancien Testament*) fue objeto de una pequeña denuncia ante el Santo Oficio, aunque la iniciativa no partió de Francia; en 1959 salió una edición corregida, con pequeños retoques lingüísticos pero sin ninguna modificación importante. El volumen II (*Nouveau Testament*) vio la luz pública sin dificultades en 1959. La presentación de los Evangelios renovaba el antiguo enfoque de los problemas, haciendo un uso moderado y prudente de la «crítica de las formas» (p. 297-320). En seguida se publicaron traducciones en las principales lenguas, con la autorización del cardenal Ottaviani, convertido mientras tanto en Secretario del Santo Oficio, contenida en una carta enviada al editor. La traducción castellana es de 1965 (A. Robert y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, 2 tomos, Herder, Barcelona [3]1970). La publicación de esta obra en vísperas del concilio Vaticano II contribuyó en buena medida a clarificar una situación que había podido parecer bloqueada durante los años precedentes. Puedo hablar del tema con conocimiento de causa por haber participado con varios artículos al volumen I y haber actuado como secretario de redacción del volumen II. En lo concerniente al Nuevo Testamento y a los problemas de la introducción general, sólo una pequeña facción, con el centro geográfico fuera de Francia, se mostró radicalmente hostil a las posiciones adoptadas; continuó su lucha en Roma y durante el concilio Vaticano II. En otro lugar he señalado una pequeña bibliografía sobre este punto, por lo demás de escasa importancia

(véase *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, p. 168, nota 134; *Évangiles et tradition apostolique*, Le Cerf, París 1984, p. 31s). Pero se intuye el clima tormentoso en que se gestaron dos textos oficiales del magisterio en 1964 y 1965.

IV

LAS DIRECTRICES MÁS RECIENTES DEL MAGISTERIO

El Santo Oficio había concedido su visto bueno para que la citada *Introduction à la Bible* pudiera ser traducida a otras lenguas, en razón de la ortodoxia e incluso prudencia de la obra. Pero hacia 1960 no todos adoptaban la misma actitud prudente. Por ejemplo, el catolicismo de los Países Bajos, claramente tradicional hasta entonces, mostró cierta tendencia a la aceptación de las novedades exegéticas y teológicas, como se pudo constatar años más tarde con la publicación del llamado «Catecismo holandés» (1966; trad. cast., *Nuevo catecismo para adultos*, Herder, Barcelona 1969). Las autoridades romanas estaban al corriente de estos problemas. En «L'Osservatore Romano» del 22 de junio de 1961 el Santo Oficio publicó una advertencia (*monitum*) en la que se ponía en guardia a los exegetas contra las opiniones que «ponían en tela de juicio la auténtica (*germanam*) verdad histórica y objetiva de la Sagrada Escritura». Tales opiniones no se describían de manera precisa, ni se nombraban sus autores. En relación con este problema me limito a repetir la exposición que hice poco tiempo después de los hechos y que a su tiempo recibió aprobaciones muy concretas:

«El Santo Oficio, al recordar la *germana veritas historica et obiectiva* de la Escritura, ha descartado dos errores graves: 1) el de ver en los relatos bíblicos que narran la historia de la salvación narraciones puramente legendarias, regidas únicamente por las ideas que traducen, sin arraigo real en la experiencia humana que pretenden referir; 2) el de tomar las realidades sobrenaturales en que estos relatos ven el principio explicativo de los hechos por interpretaciones completamente subjetivas de la fe, sin fundamento en la esfera divina en la que la fe introduce al hombre. Dicho esto, sería injurioso atribuir al Santo Oficio una concepción de la *objetividad* que reasumiera las de los historiadores positivistas. Es posible que algunos teólogos y apologetas hayan caído en esta trampa por inadvertencia. Pero ésta no es una razón para seguirles por el

mismo camino» (NRT 85, 1963, p. 911s; citado en *La Biblia, palabra de Dios*, p. 168).

El *monitum* en cuestión reflejaba, por lo menos, cierta inquietud ante la forma como se empleaba la crítica bíblica, especialmente al aplicarla a los Evangelios. Por esta misma época, dos profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma fueron objeto de acusaciones –poco importa quiénes fueron los autores de las mismas– centradas en la aplicación de la crítica a los Evangelios. Fue necesario que Pablo VI creara una comisión de cardenales –concretamente Bea y Ottaviani– al comienzo de su pontificado para que se demostrara la inconsistencia de las acusaciones. En este clima un tanto tenso, dos organismos oficiales recibieron el encargo de aclarar el punto crítico: por una parte, la Comisión Bíblica, con el cardenal Tisserant como presidente y el padre B. Wambacq como secretario; por la otra, la Comisión conciliar encargada de rehacer el esquema de la *Constitución sobre la revelación*, cuyo texto preparatorio había sido rechazado por la asamblea plenaria el 20 de noviembre de 1962, por considerarlo demasiado restrictivo y desfasado con relación a la encíclica *Divino afflante Spiritu*. El texto de la Comisión Bíblica apareció en primer lugar, el 22 de mayo de 1964.

1. La instrucción *Sancta Mater Ecclesia*

El estudio y consideración de los diversos géneros literarios, como recomendaba la encíclica de Pío XII, no se podían poner en práctica en los Evangelios sin encontrarse con los críticos que, desde hacía cuarenta años, trabajaban en este campo con el método de la *Formgeschichte* (o «historia de la formación» de los Evangelios, atenta a las diversas «formas literarias» presentes en los Evangelios). Con anterioridad he señalado la actitud histórica negativa con que empleaban este método críticos como Dibelius y Bultmann: ello corría el peligro de crear importantes dificultades a quienes, sin abandonar la fe católica, se verían impedidos por no haber usado del sentido crítico necesario. En efecto, los principales representantes del método sugerían que en muchos de los materiales particulares recogidos en los Evangelios había que ver leyendas cultuales o relatos «mitológicos» destinados a expresar la fe de la comunidad primitiva. Ésta, por su parte, aparecía

implícitamente como una masa anónima que creaba sus propias creencias y las reflejaba en relatos populares. Los modelos de esta creación se buscaban a veces del lado del judaísmo, del que había surgido la Iglesia apostólica, y más a menudo del lado de ambientes griegos y orientales caracterizados por su confusa efervescencia religiosa.

La crítica de estos postulados, que terminaban echando por tierra la misma cristología, había sido realizada desde hacía tiempo. Precisaré aquí lo que señalé antes de modo general. Por ejemplo, se la encontraba en Gran Bretaña en el libro en que V. Taylor echaba mano de forma juiciosa de los medios de la *Formgeschichte* para reconstruir la formación de la tradición evangélica (*The formation of Gospel tradition*, Londres 1933, p. 22-43); en fecha más reciente la encontramos también en Francia en la edición actualizada del antiguo libro de J. Huby, *L'évangile et les Évangiles*, a cargo de X. Léon-Dufour («Verbum Salutis» 11, París 1954, p. 41-58; resumido en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* II, Barcelona [3] 1970, p. 294-298). Entre los propios alumnos de Bultmann se produjo una reacción contra ese pesimismo histórico en un artículo de E. Käsemann sobre «el problema del Jesús histórico» (1954; trad. cast. en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978). Por su parte, los exegetas suecos destacaban la solidez de la tradición en todas sus formas (oral, social, literaria) a partir de una famosa conferencia de H. Riesenfeld sobre «la tradición evangélica y sus comienzos: estudio sobre los límites de la *Formgeschichte*» (en inglés, Londres 1957). En todos estos casos, no se trataba de rechazar la «crítica de las formas» como método de análisis sino de introducir correcciones que la situasen en su lugar exacto, sin perder de vista los demás aspectos de la vida eclesial del período apostólico y subapostólico. ¿Cómo se explica que precisamente en este momento algunos «jóvenes turcos» de la exégesis y de la teología se hayan dejado tentar por la actitud extremista de ponerlo todo en tela de juicio en su lectura de los Evangelios? Lo cierto es que se hizo necesaria una llamada de atención para canalizar un movimiento desordenado, sin ceder ni al pánico ni a las consignas de ciertos medios ultraconservadores.

La operación entrañaba dificultades. Se tiene idea de las mismas cuando se sabe que una comisión de exegetas, reunida para redactar un texto relativo a los relatos de la infancia de Jesús en Mateo y Lucas, había tropezado con la cuestión de la historicidad de esos textos, entendida en el sentido «fáctico» y empírico más estricto, aunque

todos estaban de acuerdo desde el punto de vista teológico concerniente a la «historia salvífica». El servicio pedido a la Comisión Bíblica era importante en el sentido de que suponía una ayuda positiva para la Comisión conciliar que preparaba el esquema de la *Constitución sobre la revelación*, y ello en un campo concreto: la *verdad* de la Escritura, especialmente en materia histórica, en los textos evangélicos. El objetivo perseguido por la instrucción y el contexto en que fue redactada explican el método que en ella se sigue y las restricciones que contiene. Para el siguiente comentario se utiliza el texto castellano publicado por la revista «Ecclesia» del 30 de mayo de 1964 (p. 9-12).

El documento comienza con dos llamadas de atención: «El esfuerzo de los exegetas es hoy mucho más necesario, por cuanto que se van difundiendo muchos escritos en los que se pone en duda la verdad de los dichos y de los hechos contenidos en los Evangelios» (p. 9). Después de recordar la regla, enunciada por Pío XII, según la cual el exegeta debe investigar prudentemente el modo de expresión o género literario empleado por los escritores sagrados, el texto amplía el horizonte primitivo de la encíclica de 1943 al afirmar que esta regla

> «es válida para la interpretación *de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento*, pues, para comprenderlos, los hagiógrafos siguieron el modo de pensar y de escribir de sus contemporáneos. En suma, ... donde convenga, le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el "método de la historia de las formas", empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios» (p. 9).

Las graves advertencias que siguen a continuación se refieren a *determinados postulados* que han viciado el uso de este método en los principales representantes: el rechazo del orden sobrenatural (revelación, milagros, profecías), el falso concepto de la fe como realidad que no debe preocuparse por la verdad histórica, la valoración negativa sobre la historicidad de los documentos de la revelación, la minusvaloración de los apóstoles en favor del «poder creador» atribuido a la «comunidad primitiva» (p. 9). En todo esto no hay nada totalmente nuevo: los documentos del período modernista lo habían dicho ya, aunque era útil recordarlo. Este «estado de la cuestión», breve y denso, muestra claramente la «situación vital» del documento analizado.

Llegamos así a su parte central. Ésta presenta «los tres momentos que atravesaron la vida y las doctrinas de Cristo antes de llegar hasta

nosotros» (p. 10). Me fijaré aquí sobre todo en lo referente al problema de la historia. El primer momento o etapa es el del ministerio de Jesús. Jesús habló de acuerdo a las maneras de su tiempo, aunque de forma que sus enseñanzas se imprimieran en la mente de sus discípulos y éstos las conservaran fácilmente en su memoria. Por lo demás, sus milagros y los otros acontecimientos de su vida fueron vistos como hechos «reales», el «sentido» de los cuales conducía a la fe. Hasta aquí, se abordan los problemas de forma global, sin descender al detalle de los textos. En efecto, nosotros sólo conocemos la vida y las palabras de Jesús por el testimonio de los apóstoles después de la muerte y la resurrección del Maestro. La «puesta en forma» y el desarrollo literario de esta *predicación*, «hecha primero oralmente y luego puesta por escrito» (p. 10), son de capital importancia para asegurar la solidez (*asphaleia*, dice Lc 1,4) de los relatos evangélicos. La investigación sobre los Evangelios debe centrarse pues en primer lugar en este punto.

Por este motivo, la instrucción le dedica todo un apartado. Se alude en primer lugar a la psicología de la fe apostólica, que únicamente alcanza su plenitud en el reconocimiento de la divinidad de Jesús a través de las manifestaciones del Resucitado. Pero, esta «fe no sólo no distorsionó el recuerdo de los acontecimientos, antes bien lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Jesús había realizado y enseñado» (Act 2,10; 10,37-39; p. 10, traducción revisada). También sería erróneo pensar que el culto tributado a Jesús como Señor e Hijo de Dios «lo transformó en una persona "mítica" o deformó su enseñanza» (p. 10, trad. revisada; tenemos en estas palabras una alusión a las teorías de Bultmann sobre la mitologización). Sin embargo, es exacto afirmar que «los apóstoles presentaron a sus oyentes los auténticos dichos de Jesús y los acontecimientos de su vida *con aquella más plena inteligencia que gozaron* (Jn 2,22; 12,16; 11,51-52; cf. 14,26; 16,12-13; 7,39) a continuación de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del Espíritu de verdad» (p. 10). Así, pues, el «testimonio» de los apóstoles no debe ser confundido con un relato «histórico» en estado bruto. Se basa en una rememoración, una relectura y comprensión de lo dicho y hecho por Jesús que son fruto de una experiencia posterior.

En cuanto a las explicaciones dadas sobre «los dichos y los hechos de Jesús», las mismas entraron a formar parte de una *predicación* que adoptaba las formas de expresión adaptadas a su fin específico y a la

mentalidad de los oyentes. Tales formas de expresión «deben ser distinguidas y analizadas con exactitud: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, oraciones y otras formas literarias semejantes que aparecen en la Sagrada Escritura y estaban en uso entre los hombres de aquel tiempo» (p. 10). Está claro que aquí el aspecto positivo de la «crítica de las formas», *atenta a la función de los textos de acuerdo con su diversidad literaria*, queda resaltado con insistencia, no sólo para evocar la vida social y cultual de la «comunidad primitiva» (tomada en bloque sin límites temporales exactos), sino también para explicar el lugar que en ella ocuparon las tradiciones evangélicas y el influjo que ejerció esta vida social y cultual sobre el proceso de su cristalización literaria. Se comprende por lo tanto que el exegeta que se asoma a la historia antigua de la predicación evangélica no se topa con una transmisión puramente material de textos perfectamente acabados: en cierto modo el exegeta asiste a su confección –cuando se trata de la narración de los hechos de Jesús– y a su fijación verbal –para sus palabras memorizadas y presentadas inteligiblemente–.

Llega finalmente el tercer momento o etapa. Después de numerosos relatos, dice Lucas (Lc 1,1), «los autores sagrados la consignaron en los cuatro Evangelios para bien de las Iglesias, con un método correspondiente al fin que cada uno se proponía» (p. 11). La Comisión Bíblica deja de lado intencionadamente los problemas relativos a las fechas de composición y a los autores de los Evangelios, a las etapas previas a su redacción final y a la relación existente entre ellos (cuestión sinóptica, relación entre Juan y los sinópticos). *Todos estos difíciles problemas son campos en los que se puede investigar libre, leal y críticamente.* No se hace la mínima referencia a las respuestas dadas por la Comisión Bíblica entre 1905 y 1933. En cuanto a la confección de cada libro, la instrucción subraya que se seleccionó el material evangélico: los autores «escogieron algunas cosas de entre las muchas que habían sido transmitidas, otras las sintetizaron, y otras finalmente las desarrollaron mirando la situación de cada una de las Iglesias» (p. 11, trad. parcialmente revisada de textos que vuelven a aparecer en las citas siguientes). Por consiguiente, después de los trabajos redaccionales precedentes, se asiste a actos de auténtica composición, en los que hay que reconocer un trabajo real sobre los materiales ofrecidos por la tradición oral o escrita:

«Verdaderamente, de todo el material de que disponían, los autores sagrados escogieron lo que era particularmente adaptado a su propósito y a las diversas condiciones de los fieles. (N.B. Es digna de mención esta alusión a las necesidades prácticas de los fieles en las Iglesias; ella determina las funciones asignadas a los textos.) ... Ellos lo narraron como correspondía a aquellas condiciones y al fin que se habían propuesto. (Estamos, pues, en las antípodas de lo que podría considerarse una transmisión repetitiva y mecánica. Al contrario.) Pero, dependiendo el *sentido* de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas, al referir los dichos y hechos del Salvador, los *interpretaron*, para la utilidad de sus lectores, el uno en un contexto, el otro en otro.»

El principio de la *interpretación* va unido aquí al recuerdo evocador del pasado, para constituir la historia evangélica, en la que ambos elementos están estrechamente soldados. En efecto, la objetividad específica de la historia de Jesús, que supera la objetividad puramente empírica, reside nada menos que en esta interpretación. Por lo tanto,

«el exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al contarnos un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto» (p. 11).

En otras palabras: nada ha ocurrido por azar, y se equivoca quien se imagina que los autores han confundido, sin pretenderlo, notas tomadas a medida que iban componiendo el libro. Hay pues que tomar en consideración *la historia de los textos* para remontarse hasta la historia de Jesús, tal como ella se desarrolló originariamente. Este punto está indirectamente relacionado con el problema de la «verdad» en historia:

«Verdaderamente no va contra la *verdad* de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y los hechos del Señor en orden inverso y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido» (p. 11).

La instrucción resume en las palabras que acabo de citar dos textos tradicionales, tomados de las obras de san Juan Crisóstomo y de san Agustín respectivamente.

Después de haber invitado con insistencia al exegeta a que «aproveche todo lo bueno que han aportado los estudios recientes», la instrucción concluye: «La vida y la doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino

predicadas para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres» (p. 11). Esta última frase puede parecer banal, pero no lo es y en realidad enuncia la forma fundamental del evangelio: éste, incluso las partes narrativas de los textos, es *una predicación dirigida a la Iglesia.* Por lo demás, esas palabras señalan, para decirlo con una expresión técnica de la lógica escolástica, el «objeto formal *quo*» (o punto de vista) que preside la evocación diversificada de Jesús («conservar su recuerdo»): se trata de «fundamentar la fe y las costumbres» cristianas. Siempre que hablemos de «historia» en los Evangelios, hemos de tener esto muy presente en nuestra mente. Se ha superado así una concepción mezquina que confundiría la *historicidad* de los textos con la *exactitud material* de todos los detalles en ellos contenidos: literalidad de las palabras referidas y equivalencia fotográfica (o secuencia filmada) de «hechos» mal definidos. A comienzos de nuestro siglo, la exégesis y la apologética se habían petrificado en este enfoque del problema en nombre de la «inerrancia». Los documentos antimodernistas apenas habían salido de ese callejón. La cuestión evolucionó primeramente a nivel cultural en el sentido de precisar las exigencias reales del método histórico y la noción misma de «verdad» que le conviene, tema sobre el que volveré más adelante. La Comisión Bíblica, siguiendo la dirección que le señalaba la encíclica *Divino afflante Spiritu*, levantó acta de tales modificaciones. De esta manera, ha podido introducir matices importantes en la presentación de la «fidelidad» de los Evangelios sin caer en las trampas de la antigua idea de «inerrancia». Estamos ante un avance considerable, que lleva consigo una visión más justa de la pluralidad de los géneros literarios en el contexto del testimonio evangélico. El concilio Vaticano II recogería el fruto de este trabajo.

2. La constitución *Dei Verbum*

La historia de los debates que prepararon el texto final de la *Dei Verbum* ha sido descrita con detalle entre otros sitios en los volúmenes 70*a* y 70*b* de la colección «Unam Sanctam» (Cerf, París 1968). No tengo la intención de detenerme en ella aquí. En los volúmenes citados colaboré con un estudio sobre el capítulo III de la constitución, titulado «La inspiración divina de la Sagrada Escritura y su interpretación» (70*b*, p. 347-380). Me remito al estudio en cuestión en el que

analizaba especialmente el párrafo dedicado a la «verdad» (y no a la «inerrancia») de los libros santos (p. 363-369), y el tema de la apertura al «pluralismo del género histórico» (p. 372). El lenguaje empleado es el de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. La preparación del texto en la Comisión había suscitado duros debates. La situación se aclaró desde el momento en que la idea negativa de «inerrancia», aplicada materialmente al contenido de todo tipo de proposiciones contenidas en la Sagrada Escritura, fue reemplazada por el problema de la «verdad», aplicable solamente a las *enseñanzas formales* transmitidas por los libros bajo formas literarias diversas. De ahí esta formulación que, sin parecerlo, apela a la noción de lógica escolástica que he mencionado hace un momento:

«Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos *afirman* debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura *enseñan* firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación (*nostra salutis causa*)» (*Dei Verbum*, n.° 11).

De esta manera, el «objeto formal» de los enunciados o enseñanzas queda estrictamente delimitado por el punto de vista a partir del cual es considerado el «objeto material». El punto de vista en cuestión no es otro que *la* verdad, considerada globalmente, que necesitamos conocer para nuestra salvación. Ningún ámbito queda fuera o se sustrae a esta «verdad» centrada en la persona de Jesús, siempre que los elementos relativos a ese ámbito sean considerados bajo el punto de vista específico de su relación con la salvación. La elaboración de esta frase fue trabajosa, y tal vez no sea inútil repetir aquí algunas aclaraciones que tomo de un artículo de G. Caprile, publicado en «La civiltà cattolica» (trad. franc. en DC, 1966, cols. 625-642, aquí 634-638). La discusión giró principalmente en torno a la expresión *veritas salutaris*, propuesta en subcomisión y finalmente transformada para que resultase más clara. Las explicaciones del relator de esta subcomisión son las siguientes:

«Con la palabra *salutaris* de ninguna manera se pretende sugerir que la Sagrada Escritura no esté inspirada en su totalidad, que ella no sea integralmente la palabra de Dios. ... El término en cuestión no implica ninguna limitación *material* a la verdad de la Escritura, sino que indica su *especificación formal*, de la cual se debe tener cuenta para decir en qué sentido es

verdadero no sólo lo concerniente a la fe y las costumbres, así como los hechos ligados a la historia salvífica, ... sino también todo aquello que la Escritura *afirma*» (col. 635).

Es evidente que la experiencia histórica forma parte del ámbito al que se refiere la «verdad» de la Escritura, en la medida en que dicha experiencia constituye y da a conocer la *historia de la relación de Dios con los hombres*, la cual sobrepasa sin duda el ámbito puramente empírico. Sólo en esa medida tiene que ver la «historia» con la «verdad» en la Biblia. Fuera de ahí, ciertos aspectos de su desarrollo pueden estar presentes materialmente en los textos inspirados *sin ser objeto de ninguna enseñanza* en la que la «verdad» divina esté comprometida, *con vistas a los cuadros de conjunto* que dichos aspectos ayudan a construir. No hay en esos casos inconveniente alguno en que sus detalles sean diferentes o incluso contradictorios. En efecto, *la evocación de una experiencia histórica es necesariamente un asunto complejo*. El arte de la narración no consiste en acumular unos al lado de otros detalles de idéntico valor: muchos de esos detalles sirven para poner de relieve otros, para producir efectos de contraste, en una gradación que va de lo preciso a lo vago, lo incierto, lo provisional e incluso lo inexacto. Pero, más allá de esta evocación superficial, de lo que se trata es de alcanzar la *experiencia humana* que el relato en cuestión hace entrever. En el caso de los textos bíblicos, esta experiencia es enfocada en lo que contiene de más profundo: *el misterio de «Dios con los hombres»*. Así, pues, la experiencia es objeto de una *interpretación* desde un punto de vista esencial, porque los «hechos brutos» sólo tienen *sentido* en la medida en que se convierten en reveladores de los caminos de Dios. He aquí el primer punto que hay que retener.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta los diversos condicionamientos a que puede estar sometida la palabra de Dios, dado que la misma nos llega en la Escritura en forma de palabras humanas. Por este motivo,

«para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios, puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diferentes en los textos diversamente (*vario modo*) históricos, proféticos, poéticos, o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según

los géneros literarios usados en su época. Pues, para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso *afirmar* en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres» (n.° 12).

La referencia implícita a la encíclica de 1943 es perceptible en el vocabulario empleado desde el comienzo al fin de esta cita (véase EnB 557-562, Dz 2293-2294), donde se precisa el principio general expuesto con anterioridad. Por lo que se refiere a los Evangelios, hay que observar dos cosas esenciales al respecto. La primera es una cuestión de crítica literaria: ¿Cuáles son la naturaleza, la finalidad y la función del género literario «evangelio» en cuanto tal? En el contexto de la cultura grecorromana, la antigüedad cristiana clasificó pragmáticamente los libros del Nuevo Testamento distinguiendo el grupo de los libros «históricos» –es decir, narrativos, según el sentido de la palabra *historia*: Evangelios y Hechos de los apóstoles–, a continuación el de los libros en forma epistolar –todas las cartas–, y finalmente un libro profético –el Apocalipsis–. Esta clasificación habría que revisarla. En efecto, de esa manera se sitúa la literatura «funcional» de la Iglesia dentro de marcos que le eran extraños. En las culturas antiguas el término *historia* se aplicaba a toda narración que de alguna manera evocaba los hechos o las costumbres del pasado: dando este rodeo ¿recuperamos el «evangelio» como «predicación», para hacer justicia a la instrucción publicada en 1964 por la Comisión Bíblica? Además, el texto conciliar subraya en dos ocasiones la variedad interna de los textos narrativos: éstos son «diversamente (*vario modo*) históricos», pues en ellos se encuentran las «formas nativas de narrar» (*nativos narrandi modos*) que se usaban en el tiempo de los hagiógrafos. La expresión empleada incluye tanto a los evangelistas –o a sus fuentes– como al resto de los autores sagrados. Salirse de este esquema para hacer de los relatos evangélicos, en su calidad de evocación de un pasado desaparecido, una categoría que escape a las leyes normales de todo lenguaje humano, sería profesar una especie de docetismo bíblico sin fundamento en la realidad vivida de los orígenes cristianos. Anteriormente he citado un texto del padre Lagrange que reflexionaba en el mismo sentido en el contexto de 1904.

Pero aquí el problema vuelve a ponerse sobre el tapete, debido a que los relatos evangélicos no son *solamente* una evocación narrativa

del pasado. De acuerdo con su diversidad de formas, los Evangelios han desempeñado determinadas funciones prácticas en la Iglesia al entrar a formar parte de la predicación relativa a la salvación. También este aspecto hay que tenerlo en cuenta para comprender la «verdad» de los Evangelios. La interpretación auténtica de los mismos no se limita a evaluar su alcance como documentos históricos. Más allá del problema de su historicidad superficial, hay que percibir *el punto de vista profundo* que confiere una tonalidad particular a la «historicidad» de cada uno de ellos, y que es compatible con una gran diversidad de formas (*vario modo historicis*). El camino se abre así en otra dirección. Más allá de la historicidad, que hay que evaluar en su justa medida en cada caso concreto, *se entra en contacto con el sentido de las palabras y de las acciones de Cristo como manifestación del misterio salvífico*, presente en todos los ámbitos de la vida eclesial. La puesta a punto de los textos está en correlación con esta vida, de la que los textos dan testimonio indirecto. Por este motivo, cuanto más se estudian los textos, más se cae en la cuenta de su complejidad interna, que hay que respetar. El concilio no describe minuciosamente cómo ha de hacerse ese estudio, sino que implícitamente se remite a la instrucción de la Comisión Bíblica sobre la historicidad de los Evangelios. Es evidente que con ello no se han superado todas las dificultades, pero al menos se está en camino de enfocarlas correctamente.

El problema de los Evangelios, visto así de lejos en el conjunto de la Escritura, es abordado de nuevo en el capítulo V, dedicado al Nuevo Testamento. Todo el número 19 se refiere al tema de la historicidad de los Evangelios. No se comprendería bien el conjunto de este texto sin conocer la historia de su redacción y de los debates que provocó desde el verano de 1962 hasta noviembre de 1965. Se trabajó sucesivamente sobre cinco proyectos o esquemas, aunque el tercero reproducía casi textualmente el segundo. El volumen 70*b* de la colección «Unam Sanctam» ofrece un cuadro sinóptico de dichos esquemas (p. 414-417). A partir del esquema II (3 de julio de 1964), la mitad del desarrollo se inspira, casi literalmente, en la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, publicada poco antes. Es la parte que se refiere sobre todo a las etapas de la formación de los Evangelios y a la manera en que éstos se compusieron. En cuanto al contenido, entre otras cosas se dice lo siguiente:

«La santa Madre Iglesia ha creído y cree firme y constantemente que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo» (cf Act 1,1-2)» (n.° 19).

El término «historicidad» no figuraba en el texto del esquema precedente. En su lugar, los textos redactados entre 1962 y 1964 oscilaban entre dos formulaciones, para decir que los Evangelios «transmiten sinceramente» (*sincere*) o «verdaderamente» (*vere*) lo que Jesús hizo, etc. Estas expresiones fueron consideradas demasiado débiles en los debates de la comisión. Aquí, como anteriormente, una petición del papa Pablo VI invitó a revisar las fórmulas entre las que se debatía la subcomisión (véase el artículo ya citado de G. Caprile en DC, 1966, cols. 638-640). La formulación final clarifica el texto al reintroducir una referencia precisa a la historia vivida. Pero, es obvio que el término «historicidad» debe entenderse en el sentido bíblico y patrístico, que expresa la íntima relación existente entre el evangelio, tomado globalmente, y la «dispensación» de la salvación a través de los acontecimientos de una historia real. Este punto ha sido luminosamente explicado por I. de la Potterie en un artículo sobre «la verdad de la Sagrada Escritura y la historia de la salvación según la constitución *Dei Verbum*» (NRT, 1966, p. 149-169). De este modo se enlaza directamente con lo dicho en el capítulo II sobre la verdad revelada en la Escritura.

Hay que descartar sin duda que el concilio, muy atento a este punto que determina del «objeto formal» de las enseñanzas transmitidas por la Sagrada Escritura, haya recaído aquí en una concepción positivista de la historicidad, en el sentido aproximado de exactitud material de los detalles objetivos contenidos en los textos. Como ya hemos demostrado antes, esta visión de las cosas, adoptada por los teóricos de la «historia científica» al comienzo del siglo XX, había condicionado gravemente las controversias exegéticas de aquella época y hasta los mismos documentos del magisterio eclesiástico. Todavía hoy, algunos lectores interpretan de esta manera el texto conciliar, por desconocer los detalles de la discusión de la comisión, o tal vez por proyectar sobre el documento conciliar sus ideas preconcebidas sobre el tema. Por el contrario, el enunciado del número 19 hay que entenderlo a la luz de lo dicho en el capítulo II a propósito de los textos

«diversamente (*vario modo*) históricos». El inciso introducido en el texto señala únicamente una propiedad de los relatos evangélicos sin que la misma constituya la base de la definición de estos últimos. El género literario «evangelio» es histórico a su manera; y contiene materiales que también son históricos a su manera. En todo caso, esta «manera» ha de ser objeto de investigaciones detalladas. El texto final descarta una teoría que desarraigue los Evangelios, en todo o en parte, de la historia real, tanto la de Jesús durante su vida terrena como la que sirve de contexto a sus manifestaciones como resucitado. En cuanto a la manera en que es histórica cada una de las perícopas evangélicas, el concilio no sólo no ha zanjado la cuestión sino que la considera campo de trabajo donde los exegetas pueden demostrar su sagacidad investigadora, sin que por ello sufran menoscabo las otras enseñanzas que se pueden descubrir en el *sentido literal* de esas mismas perícopas para alimentar la fe, la predicación, la teología, la liturgia, etc.

3. Una alocución de Pablo VI

Como prolongación de los dos documentos que acabo de analizar, hay que citar la primera alocución de Pablo VI a la Pontificia Comisión Bíblica, reorganizada después del concilio y vinculada ahora a la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuyo prefecto es a la vez presidente de la Comisión. Dicha alocución tuvo lugar el 14 de marzo de 1974 (texto castellano en «Ecclesia», 18 de mayo de 1974, p. 7-9). La cuestión de la historicidad de los Evangelios no se trata directamente, aunque las consignas que da en materia de método exegético la rozan muy de cerca al hablar de la necesidad de que los procedimientos de la crítica contemporánea desemboquen en el análisis teológico de los textos. Por tratarse de un documento poco conocido, cito literalmente alguno de sus párrafos:

«Los estudios de los últimos decenios han contribuido de forma decisiva a revalorizar la estrecha relación y el lazo que unen indisolublemente la Escritura a la Iglesia, y han ilustrado su estructura esencial, su medio vital (*Sitz im Leben*): la plegaria, la adhesión ardiente al Señor, la cohesión en torno a los apóstoles, las dificultades en relación al mundo que la rodeaba, la tradición oral y literaria, el esfuerzo misionero y catequístico, al igual que los primeros

logros en esferas religiosas y culturales diferenciadas. Parece, incluso, que la nota distintiva y dominante de la exégesis contemporánea es la reflexión sobre las relaciones profundas que unen a la Escritura y a la Iglesia de la primera hora. (N.B. Como se ve, Pablo VI alude aquí muy de cerca al problema de la formación de los Evangelios en el marco de la vida eclesial.) Los estudios sobre la historia de las tradiciones, de las formas y de la redacción (*Traditions-*, *Form-* y *Redaktiongeschichte*), que nos hemos alentado, con las correcciones metodológicas necesarias, en la reciente instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios, ¿no entran en esta perspectiva? Y las peticiones contemporáneas sobre la necesidad de integrar una lectura *diacrónica*, es decir, atenta a los desarrollos históricos del texto, a una consideración *sincrónica* que sitúe exactamente las conexiones literarias y existenciales de todo texto en relación al complejo lingüístico y cultural en el cual se inserta, ¿no introducen claramente en la vida de la Iglesia?» («Ecclesia», número cit., p. 7, texto cast. ligeramente revisado).

Seguramente, hay que ponderar este trabajo evitando los posibles abusos, del modo como el padre Lagrange supo unir la sagacidad crítica con «la fe y la adhesión a la Iglesia» descartando los abusos derivados del racionalismo liberal (l.c., p. 8). El papa cita aquí expresamente el libro del padre Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (Sentido del cristianismo según la exégesis alemana, París 1918, p. 323s y 328). Como es bien conocido, por «exégesis alemana» el padre Lagrange entendía la exégesis practicada dentro del protestantismo liberal. En este mismo contexto, el papa recuerda que el principio afirmado por el concilio Vaticano II sigue siendo válido: «Prestar atención al contenido y a la unidad de la Escritura en su totalidad, teniendo en cuenta la tradición viviente de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (l.c., p. 8, citando el n.° 12 de la *Dei Verbum*).

Estos principios regulan la actualización de todos los textos. Éstos, por otra parte, tienen por centro a Jesucristo, lo que nos conduce a la lectura de los Evangelios. Una de las razones –sin duda no la menor– que hacen interesante esta alocución pontificia es que en ella se ofrece una interpretación «auténtica», en sentido jurídico del término, de la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*. Por eso se insiste tanto en ella en la estrecha relación que existe entre la atención a la vida eclesial, desde la época del Nuevo Testamento, y los métodos empleados para profundizar en el estudio de los textos evangélicos: historia de las tradiciones, historia de las formas e historia de la redacción. Quienes desconfían por principio de estos métodos –de los cuales

desconocen la naturaleza y el alcance–, y más todavía quienes sospechan que de este modo se pretende poner la «historia de los textos» en el lugar reservado a la «historia de la salvación», muestran que su lectura de la Sagrada Escritura está manca de una dimensión esencial: no ven que, especialmente para los Evangelios, la Sagrada Escritura ha nacido en el marco de una tradición viva que los textos nos permiten alcanzar para de ese modo comulgar con su fe, su práctica y su vida. En otras palabras, este punto es de vital importancia para la exégesis de los Evangelios y para la verdadera «puesta en situación» de su historicidad. Con esto doy por terminada, de momento, la investigación en los textos del magisterio. Ahora hay que aclarar de manera sistemática las relaciones existentes entre los Evangelios y la historia.

CAPÍTULO SEGUNDO

EVANGELIO, FE, HISTORIA

Para hablar con propiedad de la «historicidad» de los Evangelios hay que empezar clarificando los tres términos puestos en relación en el título del capítulo: *fe* e *historia* en los *Evangelios*. Notemos en seguida una diferencia entre la cuestión precisa que habrá que abordar en último término y el enunciado mismo del capítulo. Para empezar, la palabra «historicidad» tiene una extensión más limitada que la palabra «historia»: habrá que partir pues de esta última en razón de su más amplia comprensión. De la misma manera, cuando se habla de los Evangelios, en plural, se restringe el sentido del término al aplicarlo a determinados escritos, siendo así que el mismo designa, en singular, el mensaje salvífico subyacente en todo el Nuevo Testamento. También sobre este punto, la investigación deberá partir del concepto más amplio, si es que queremos comprender el alcance específico del mismo cuando lo usamos para designar escritos concretos.

La elaboración de una metodología general requiere, pues, el examen previo de los tres puntos entre los cuales hay que establecer una relación precisa: el evangelio, la fe, la historia. No pensemos que es evidente esta relación. Tan pronto como aparecen los tres términos vemos surgir especulaciones que, desde los críticos liberales del siglo XIX, han ido obscureciendo las relaciones entre las realidades que los mismos designan. La obra clásica que ha señalado la ruptura entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» es el libro de M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892, [2]1896). Esta ruptura constituía una hipótesis básica para A. Loisy, tanto en *L'évangile et l'Église* (1902) como en sus comentarios *Le quatrième Évangile* (1903) y *Les Évangiles synoptiques* (2

vols., 1907s). La formación de los materiales evangélicos quedaba así privada de su arraigo histórico, en la medida en que se producía bajo el influjo de la fe. Sólo precisando con claridad la naturaleza de las realidades comprendidas por cada uno de los tres términos se verá qué es lo que hay que pensar exactamente sobre la cuestión.

Los apologistas de principios de siglo no tomaban esta precaución. Como ya hemos visto antes, ellos incluían automáticamente los libros evangélicos dentro del género literario «historia», entendida en sentido moderno. Luego, basándose en el carácter de «inspirados» que la Iglesia atribuye a esos libros, afirmaban la garantía divina de la exactitud de todos y cada uno de sus enunciados. Los documentos del magisterio publicados durante el período antimodernista todavía no habían superado esta perspectiva ambigua. Ha sido necesario esperar a los documentos de 1943, 1964 y 1965 para que este punto crítico reciba la clarificación necesaria. Muchos de nuestros contemporáneos han quedado atascados en una situación próxima, sea por falta de cultura general en materia de método histórico, o debido a la formación teológica incompleta recibida, o por un temor no confesado a cierto modernismo latente, a menos que la sombra de Bultmann no haya suscitado un nuevo fantasma en sus pesadillas. Sólo estudiando el problema a fondo es posible, al mismo tiempo, liberarse de los terrores irracionales, descartar los peligros reales de las soluciones unilaterales o claramente equivocadas y evitar las tomas de posición insuficientes típicas de una exégesis medrosa. Como consecuencia, la lectura teológica y espiritual de los textos evangélicos aparece como la prolongación normal de su interpretación literal.

I

DEL EVANGELIO A LOS EVANGELIOS

1. Significado de la palabra «evangelio»

El evangelio[1] no es en primer término un escrito sino una predicación, una proclamación: la de la «buena nueva» anunciada en las Es-

1. Sobre el origen y el sentido del término «evangelio» en la Biblia, véase la bibliografía consignada en el excursus 1, p. 87.

crituras, esperada por el pueblo de Dios –apoyado en la palabra del mismo Dios–, hecha realidad en la «plenitud de los tiempos» (Mc 1,15), de acuerdo a las promesas divinas y a la esperanza en ellas fundada.

En este sentido, el evangelio es una realidad presente en la totalidad del Nuevo Testamento. Sin embargo, su objeto se define más precisamente según que se lo considere antes de la cruz o después de la resurrección de Cristo. Antes de la cruz, Jesús anuncia el «evangelio del reino» (sobreentendiéndose: de Dios; así en Mt 4,23; 9,35; 24,14). Tal es la versión de Mateo; Marcos emplea el sustantivo de manera absoluta (Mc 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), precisando una vez el origen de esta «buena nueva»: es el «evangelio de Dios» (Mc 1,14). Lucas sólo emplea el sustantivo dos veces, ambas en los Hechos de los apóstoles (Act 15,7 y 20,24); en cambio, recurre 25 veces al verbo correspondiente citando el texto de Isaías que está en el origen de la palabra: «Me ungió para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18; cf. Is 61,1, texto al que hace alusión un dicho de Jesús en Mt 11,5 = Lc 7,22). Juan no emplea nunca ni el sustantivo ni el verbo.

Después de la resurrección de Cristo, se produce en la predicación apostólica un desplazamiento en dirección de la persona de Jesús (Act 5,42; 8,35; 11,20; 17,18, donde se menciona expresamente la resurrección). La fórmula completa se encuentra una sola vez: Felipe «anunciaba la buena nueva del evangelio de Dios y del nombre de Jesucristo» (Act 8,12). En esta misma perspectiva hay que entender el comienzo del libro de Marcos: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). No es el título del libro como tal. El genitivo puede entenderse tanto en sentido subjetivo (el evangelio predicado por Jesús) como objetivo (el evangelio que tiene por objeto a Jesucristo). Y en cualquier caso, se trata de la buena nueva *predicada*.

El sentido objetivo es constante en san Pablo. Quienes analizan los posibles estratos literarios del *corpus* paulino cuentan 47 casos en que aparece el sustantivo (más 4 en la carta a los Efesios, 2 en la segunda carta a los Tesalonicenses y 4 en las cartas pastorales), y 18 casos en que se usa el verbo (más 2 en la carta a los Efesios). Estos usos, muy importantes para determinar el sentido de la palabra, se reparten en 6 categorías, pero ninguna de ellas entraña la idea de un escrito cuyo género literario pueda designarse por la palabra «evangelio».

A veces se ha invocado en este sentido el texto de 2Cor 8,18, en el que algunos querrían ver una alusión al Evangelio de Lucas. Esta opinión aparece mencionada en Orígenes, *Homilía sobre san Lucas* 1,16 (en la ed. de Sources chrétiennes 87, p. 108s), el cual cita a Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* VI, xxx, 6); un eco de la misma se encuentra en san Jerónimo (*De viris illustribus*, cap. 7) y, como una simple posibilidad, en san Juan Crisóstomo.

Pero se trataría de una innovación lingüística sin apoyo en san Pablo. E.-B. Allo, en su comentario de la carta (París [2]1935, p. 255), afirma con razón que este punto de vista representa una «interpretación falsa»: Orígenes proyectó sobre el texto de Pablo el lenguaje de su tiempo. El resultado es un contrasentido (véase mi artículo al respecto en NTS, 1986).

Así, pues, la palabra «evangelio» designa fundamentalmente el conjunto de la predicación cristiana, que incluye la predicación de Jesús profundizada a la luz de su resurrección. La evolución del término se produce a lo largo del siglo II. Es más, hay que observar que los manuscritos antiguos conservan su sentido primitivo: se hablará del Evangelio *según* Mateo, *según* Marcos, *según* Lucas y *según* Juan (y no *de* Mateo, etc.).

Hoy podemos determinar con suficiente claridad los pasos de esta evolución. El sentido primitivo pervive en las cartas de Ignacio de Antioquía (*Esmirniotas* 5,1; *Filadelfios* 8,2) y en el *Martirio de san Policarpo* (1,1): incluso en los dos casos en que es probable la alusión a un texto escrito, la palabra «evangelio» está en singular y designa el mensaje anunciado por esos textos. Otro tanto puede decirse de san Ireneo, en el último cuarto del siglo II. Éste explica que «Mateo ha publicado entre los hebreos (es decir, los judíos que no eran de lengua griega), en su propia lengua (es decir, en hebreo o arameo), un "escrito del evangelio" (es decir, de la buena nueva anunciada), mientras que Pedro y Pablo, en Roma, anunciaban el evangelio y fundaban la Iglesia» (*Adversus haereses* III, 1,1; cf. III, 12,13). Creo que en este caso hay que estar de acuerdo, en cuanto al sentido, con los editores de Sources chrétiennes 211 (París 1974, t. II, p. 23; para las razones justificativas, cf. t. I, p. 217). Tiempo atrás había propuesto dom Chapman («Journal of theological studies», 1905, p. 563ss) una interpretación que, sirviéndose de un gran número de glosas, oponía el Evangelio escrito en hebreo por san Mateo al evangelio oral predicado por Pedro y Pablo en Roma. Hace ya tiempo que el padre Lagrange hizo la crítica pertinente de este pasaje (*Évangile selon saint Luc*, p. XXIV-XXV). Yo mismo he citado ya este texto con anterioridad (cf. p. 41s).

El desplazamiento del sentido aparece en san Justino: «Los apóstoles –dice este autor– en los recuerdos (*apomnemoneumata*) que de ellos tenemos y que llamamos Evangelios...» (*Primera apología* 66,3; cf. *Diálogo con Trifón* 10,2 y 100,1). Esta evolución o desplazamiento semántico se da como cosa hecha en Clemente de Alejandría, Orígenes, etc.

Por lo tanto, sólo en un segundo momento pasó a designar la palabra «evangelio» los libros que tienen por autores a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. La atribución de tales obras a personajes de cuya

autoridad se benefician no se desprende del contenido interno de las mismas. Sólo el cuarto Evangelio se refiere al testimonio del «discípulo a quien Jesús amaba», sin indicar el nombre del discípulo en cuestión. Fue la tradición del siglo II la que recogió los datos o indicaciones necesarias para limitar a cuatro el número de libros con autoridad en materia de fe: se descartaron así los escritos de propaganda que las sectas gnósticas o judeocristianas atribuían a diversos apóstoles. Estas indicaciones no comprometen la fe como tal. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, hay que acogerlas con tanto mayor respeto cuanto que sus transmisores tuvieron que apoyarse en informaciones serias para poder hacer frente a los herejes a quienes combatían. Sin duda hay que hacer de ellas una lectura inteligente, si se quiere comprender su alcance exacto: los problemas relativos a las fuentes, la composición, la fecha, etc., siguen pendientes. Pero hay que explicar una afirmación fundamental: estos libros transmiten «el evangelio de Jesucristo» en cuatro formas cuya diversidad misma es interesante. Hay que aceptarlos en bloque, respetando el carácter propio de cada uno de ellos desde el punto de vista literario, teológico e histórico.

Puesto este principio, conviene examinar más de cerca el género literario «evangelio» para descubrir todas sus coordenadas. Como ya he señalado con anterioridad, esto no lo hacía una cierta lectura «clásica» que los catalogaba ya de entrada en el género «histórico», comprendido en un primer momento a la luz de la cultura grecorromana y posteriormente transferido en el cuadro de la «historia científica» tal como la practican los modernos.

2. Las tres coordenadas del género «evangelio»

Insistiré aquí en algunas ideas conocidas que ya he expuesto en otras ocasiones (cf. A. George - P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II, p. 392ss; cuaderno «Évangile», número 45, 1983, p. 13ss). En cuanto predicación, el evangelio constituye un género literario autónomo con una función propia: suscitar la fe en los hombres que escuchan la predicación y dar a esa fe su contenido fundamental. Examinaremos este punto a partir de dos textos básicos a fin de conocer con precisión las coordenadas del género o, si se prefiere, las «dimensiones» que entraña. La selección de ambos textos se debe al hecho de que ambos se presentan expresamente como

«evangelio», tanto en su contexto inmediato como por la alusión que claramente remite al evangelio.

a) La tradición de 1Cor 15,1-8

El primer texto es una tradición antigua «transmitida» por san Pablo tal como él mismo la había «recibido»: las palabras entre comillas pertenecen al vocabulario técnico de la «tradición» rabínica. En los comentarios a la carta podrá encontrar el lector el estudio crítico del texto y las opiniones de los exegetas acerca de su origen. Muchos sostienen que Pablo «recibió» este texto en Antioquía (cf. Act 11,25-26). Personalmente, opino que con probabilidad lo recibió mucho antes, ya sea con ocasión de su entrada en la Iglesia local de Damasco, donde según el libro de los Hechos (Act 9,18) fue bautizado, ya sea durante su primera estancia en Jerusalén (Act 9,26-29), cuando según él mismo vio a Pedro (Gál 1,18). El texto en cuestión es el siguiente:

> «Os recuerdo, hermanos, el *evangelio* que os anuncié (literalmente: evangelicé) y que recibisteis, en el cual os mantenéis firmes, y por el cual encontráis salvación, si es que conserváis la palabra que os anuncié; de lo contrario, es que creísteis en vano. Porque os *transmití*, en primer lugar, lo que a mi vez *recibí*: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y que al tercer día fue resucitado (literalmente: levantado) según las Escrituras; que se apareció a Cefas y después a los doce; más tarde se apareció a más de quinientos hermanos juntos, de los cuales, la mayor parte viven todavía, aunque otros han muerto. Después se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí...» (Sigue una lista de las apariciones de Cristo resucitado con datos que desconocen los cuatro Evangelios.)

Se ha hecho notar la insistencia en el sustantivo y el verbo relativos a la «buena nueva». Ésta comporta dos elementos esenciales y complementarios, los cuales constituyen el objeto central de la fe cristiana: la muerte y la resurrección de Cristo. ¿Se trata de dos hechos «históricos»? Todo depende del punto de vista que se adopte para hablar de historia. Desde el punto de vista empírico de los «hechos» externos que todo el mundo puede observar, la muerte de Jesús entra evidentemente en el campo de la «historia»; pero el hecho de que él haya sido

«levantado» de la muerte por Dios escapa a toda observación directa. La única prueba que se puede aducir en favor de este último hecho es la lista de quienes le han visto (literalmente: de quienes «se ha dejado ver», verbo pasivo con un complemento en dativo, construcción nada habitual) resucitado: éstos pueden dar testimonio de una experiencia fuera de lo común y reservada a un cierto número de «testigos» (Act 10,40-41). Si se adopta el punto de vista de la «economía salvífica», en la que las «acciones de Dios» se suceden para urdir una trama de relaciones precisas con los hombres y conducirlos a él, entonces la muerte y la resurrección aparecen como las dos caras de un «acontecimiento único», del que Jesús fue primero actor («murió» tan realmente que «fue sepultado»), después beneficiario («fue resucitado» de entre los muertos por el poder de Dios) y, finalmente, de nuevo actor («se apareció a...»).

El texto reproducido por Pablo adopta evidentemente el segundo punto de vista, que define su referencia a la «historia» pasada especificando lo que los escolásticos llamaban el «objeto formal *quo*» de sus afirmaciones. Los historiadores modernos adoptarían en cambio el primer punto de vista. Para éstos, la muerte y la sepultura pertenecerían a la historia de Jesús; las apariciones del resucitado, en cambio, a la de los hombres que dan testimonio de las mismas. Ello no significa que los historiadores puedan descuidarlas, dado que las apariciones han constituido el punto de partida de la historia de la fe cristiana y de la Iglesia. Pero, para determinar el objeto del evangelio, ambas cosas se encuentran en diferente situación, que L. Cerfaux describe así:

> «El evangelio de nuestros Evangelios sinópticos ... es la buena nueva promulgada por Jesús de Nazaret (Marcos), lo son los hechos y las palabras de Cristo en su actuación terrena (Lucas). La buena nueva de la resurrección es algo distinto, dado que ella inaugura de hecho la historia del movimiento cristiano en marcha hacia la conquista del mundo» (*Jésus aux origines de la tradition*, Brujas-París 1968, p. 220s; trad. cast., *Jesús en los orígenes de la tradición*, Desclée, Bilbao 1970).

De todos modos, la primera dimensión del evangelio es su referencia global a una experiencia histórica real, considerada desde un punto de vista bien definido: el de las relaciones de Dios con los hombres, en el que la muerte y la resurrección de Jesús ocupan un lugar central. Si únicamente se tratase de la evocación de la muerte y la resurrección de Jesús como hechos empíricos, quedaríamos atrapados

en el recuerdo de un *pasado* irremediablemente caducado. La afirmación de su resurrección, manifestada por sus apariciones, hace de él un personaje cuya *presencia* coincide para siempre con el tiempo de la Iglesia, a lo largo de toda la historia del mundo.

El acontecimiento global de la muerte y de la resurrección adquiere así una actualidad permanente: por este motivo, siguiendo la expresión de san Pablo, el evangelio puede ser «conservado» en un acto de fe que no es vano, puesto que los creyentes «encontrarán en él la salvación». En esta perspectiva, la muerte misma de Jesús ha dejado de ser un mero hecho empírico para convertirse en algo significativo *para nosotros*: «Cristo murió por nuestros pecados» (15,3). Por lo mismo, no la recordamos por simple conveniencia o sentimentalismo, como cualquier otro grupo humano puede conmemorar la muerte de su fundador: lo que está en juego en ese recuerdo es *nuestra salvación*, en tanto que pecadores. El evangelio recuerda los acontecimientos significativos, en los que se reconocen las «acciones de Dios» en el pasado de los hombres, para mostrar su *actualidad*. Por lo demás, una palabra incorporada incidentalmente al texto sugiere esta actualidad al hablar de la muerte misma. No se dice «Jesús ha muerto» sino «Cristo ha muerto». Y «Cristo» es el título de gloria del resucitado, su título actual como mediador de la salvación. Por este detalle, la evocación de la muerte supera el punto de vista limitado de los historiadores encastillados en el campo de lo «fáctico», y es que Jesús no se había manifestado claramente ni había sido reconocido como «Cristo» en el momento de su ejecución: el título de «rey de los judíos» puesto sobre su cruz (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,13-22) era sólo un motivo de irrisión, que la relectura postpascual convertiría en título de gloria. Así, pues, la segunda dimensión del evangelio, su «actualidad», explicita todo el alcance de la primera. Más aún, la sola mención de la resurrección de Jesús inaugura para los creyentes una perspectiva de esperanza que les abre el porvenir: «Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, primicias de los que están muertos» (1Cor 15,20). El tiempo de la Iglesia avanza así hacia la consumación final del designio de Dios.

Para mostrar la tercera dimensión del evangelio, basta fijarse en las dos menciones de la misma fórmula después de las dos partes del texto: «Cristo murió por nuestros pecados *según las Escrituras*»; «fue resucitado al tercer día *según las Escrituras*.» Si estas palabras se repiten con tal insistencia es porque tienen mucha importancia y no se

puede prescindir de ellas a la hora de definir el evangelio mismo. De hecho, si no contásemos con el trasfondo de las Escrituras que relacionan la muerte del justo y la remisión de los pecados (Is 53), no se comprendería el sentido de la muerte de Jesús. La breve alusión de la tradición repetida por Pablo supone evidentemente la existencia de una narración más larga. Ésta debía ser anterior a la «puesta en forma» del *credo* recogido en 1Cor 15. Si este *credo* pertenece a la documentación más antigua del Nuevo Testamento, la narración primitiva debía ser más antigua aún. Las investigaciones que han tratado de reconstruir este estrato más antiguo no superan naturalmente el campo de lo hipotético. Ello no obstante, Cerfaux se afanó hace ya algunos años en esta dirección, distinguiendo las adiciones ulteriores introducidas por los evangelistas sobre la base de fuentes escritas o de tradiciones orales, y el influjo lateral de los textos de la Escritura que tuvieron su «cumplimiento» en la pasión de Jesús (*Jésus aux origines de la tradition*, p. 187-209). Efectivamente, para que un relato o narración sea un «evangelio» ha de mostrar cómo se cumplen en concreto las Escrituras en el acontecimiento narrado. Sin embargo, ningún texto bíblico hablaba de la muerte del «Mesías real» (es decir, del Cristo). Por lo mismo, se debieron relacionar textos de diversa procedencia para introducir el tema de la muerte en el de la mesianidad aplicada a Jesús. La breve alusión de Pablo no queda así totalmente aclarada, pero no se comprendería si, *previamente* a la formación del *credo* reproducido, no hubiese existido una lectura cristológica de diversos textos bíblicos. Ello presupone una relectura cristiana de la Biblia judía, hebrea o griega, acompañada de explicaciones basadas en un principio del todo nuevo, con esquemas tradicionales destinados a la predicación (cf. A. George - P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II, p. 418-428). Este punto es de especial importancia para la formación literaria de los Evangelios.

En segundo lugar, también el hecho de que Cristo haya sido «resucitado de entre los muertos al tercer día» es proclamado como algo que tiene lugar «según las Escrituras». Dos puntos hay que destacar aquí. Por lo pronto, ningún texto bíblico hablaba de la resurrección del Mesías, por la sencilla razón de que ninguno hablaba de su muerte. Pero la «conformidad con las Escrituras» no debe entenderse como el cumplimiento de una predicción: en este punto, la antigua apologética se había metido en un callejón sin salida. Se trata más bien de la realización, inesperada en su forma concreta, de determinados aspec-

tos del designio de Dios que se encontraban esbozados en textos bíblicos. La resurrección efectiva de Jesús, demostrada por sus apariciones a testigos escogidos, fue puesta en relación con el misterio de la resurrección que textos como Ez 37,1-14, Is 26,19 y Dn 12,2-3 sitúan en el horizonte último de la historia. La relectura de estos textos en tiempos de Cristo se hacía en clave «escatológica». Las manifestaciones de Cristo en gloria mostraban que, para él, la escatología se había anticipado: «Cristo ha sido resucitado (de entre los muertos)» según las Escrituras. Sin embargo, ninguno de los tres textos antes mencionados habla del «tercer día». Y es esencial que este «tercer día» responda también al «según las Escrituras». Entre los numerosos estudios que han investigado este aspecto concreto, citaré los siguientes: J. Dupont, *Ressuscité le troisième jour*, «Biblica», 1959, p. 742-761, reproducido en *Études sur les Actes des apôtres*, LD 45, París 1967, p. 321-336, con bibliografía; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo de Brisg. 1968, y mi exposición más general *La resurrección de Cristo y su trasfondo bíblico* (en *La résurrection du Christ el l'exégèse moderne*, LD 50, París 1969, p. 38ss; trad. cast., *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Studium, Madrid 1974).

De todos estos estudios se desprende que la «conformidad con las Escrituras» remite a la lectura judía de Os 6,2: «En dos días nos dará la vida, al *tercer día* nos *levantará*.» El targum de este texto ha conservado su interpretación tradicional: «En los días de las consolaciones futuras, él nos dará la vida; el día en que él vivifique a los muertos, nos resucitará (literalmente: *levantará*) y viviremos en su presencia.» Así, pues, el «tercer día» es la designación simbólica del día en que Dios «vivificará a los muertos». De hecho, un texto del *Midrash rabba* a Gén 22,4 reúne todos los pasajes de la Escritura en que se menciona el «tercer día». Se trata siempre de un día en que tienen lugar acciones benéficas de Dios. La última de estas obras tendrá lugar el «día de la vivificación de los muertos» según el texto de Os 6,2, entendido de la resurrección general: entonces «Dios nos resucitará». Por lo tanto, Dios ha anticipado este «tercer día» en el caso de Jesús. Pero para comprender esta realidad inusitada, que sin duda no entraba en el campo de las esperanzas de los apóstoles, fue necesario que éstos lo experimentasen resucitado y vivo en las apariciones que siguieron a su muerte: la comparación de este hecho con la interpretación tradicional de Oseas, todavía subyacente en las palabras con que Jesús anuncia su muerte y resurrección (Mt 16,21*b*; 17,23*a*; 20,19*b*), contribuyó providencialmente a la educación de su fe para que comprendiesen el sentido de los acontecimientos.

Este mismo trasfondo de las Escrituras podemos sospechar que se encuentra en todos los textos evangélicos, sin que sepamos de antemano cómo han influido los textos antiguos sobre la redacción de los nuevos.

b) El discurso de Act 10,34-43

El breve texto tradicional recogido por san Pablo muestra ya las tres dimensiones que, de manera más o menos acentuada, están siempre en los textos pertenecientes al género literario «evangelio». Esta observación se confirma en los discursos de los Hechos de los apóstoles. Para el análisis preciso de estos textos, el lector debe acudir a los comentarios del libro en cuestión. Por mi parte me limito a señalar que la palabra «evangelio» sólo se usa 2 veces en Hechos (15,7 y 20,24); en cambio, el verbo «evangelizar»/«anunciar» (la buena nueva) aparece 15 veces.

Empecemos con el discurso de Pedro en Act 15,7. Tomémoslo tal como está, sin preguntar si en él tenemos un resumen exacto del discurso pronunciado efectivamente por Pedro en las circunstancias descritas (15,1-29). Nuestro análisis sólo se refiere a la noción de «evangelio». En el texto se lee: «Hermanos, sabéis cómo desde los primeros días aquí entre vosotros quiso Dios que los gentiles oyeran de mi boca *la palabra del evangelio* y abrazaran la fe.» La alusión remite evidentemente al discurso pronunciado por Pedro en casa del centurión Cornelio (Act 10,34-43). Ahora bien, ¿qué encontramos en este pasaje? Como justamente ha observado J. Dupont (*L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, en *Études sur les Actes des apôtres*, p. 276-279), los versículos 37-43 contienen un sumario de toda la materia evangélica. Ésta empieza con el bautismo de Jesús, evoca su ministerio público incluida su muerte (versículos 38-39), y desemboca en las apariciones de Cristo resucitado (versículos 40-42). Curiosamente, en este pasaje se acentúa el carácter limitado del grupo que se beneficia de sus apariciones:

> (Dios) «le concedió hacerse públicamente visible (*emphane genesthai*), no a todo el pueblo (hoy diríamos: no a todo el mundo), sino a los testigos señalados de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de haber resucitado de entre los muertos» (versículos 40-42).

La *dimensión histórica* del evangelio aparece con nitidez dado que el texto sigue a grandes rasgos la vida y el ministerio de Jesús hasta su muerte y resurrección. También se precisa el punto de vista determinante de esta evocación histórica por medio de tres menciones de las obras *de Dios*: «Jesús de Nazaret, cómo *Dios* lo ungió con Espíritu Santo y poder» (versículo 38*a*); después de su muerte, «*Dios* lo resucitó (literalmente: lo levantó) y le concedió hacerse públicamente visible...» (versículo 40); en cuanto a los testigos de sus manifestaciones, «*Dios* los había escogido de antemano» (versículo 41). Es evidente que de lo que aquí se trata no es simplemente de la historia empírica: es la realización progresiva del designio *de Dios* en el interior de la experiencia humana; incluso los actos de Jesús se recuerdan exclusivamente como cumplimiento de ese designio. Estos acontecimientos de los que se hace memoria podrían sin duda ser verificados: tienen por lo tanto arraigo en la historia empírica. Esto vale incluso para el hecho de las apariciones del resucitado, cuyos testigos se mencionan globalmente. Pero *los «hechos brutos» han sido interpretados* a fin de desvelar su auténtico sentido e importancia.

Tampoco se olvida la *«actualidad» del evangelio*, subrayada ya en primer lugar por las circunstancias en que se sitúa el discurso de Pedro: Dios «ha anunciado la buena nueva de la paz (literalmente: ha evangelizado la paz) por medio de Jesucristo, que es Señor de todos» (versículo 36). El anuncio se hizo primeramente a Israel, pero ahora llega a los gentiles. Las denominaciones de «Cristo» y «Señor» dadas a Jesús son los títulos de gloria que éste recibe en su Iglesia, donde él está y estará siempre presente de forma activa. Por este motivo, la evocación de su ministerio en Galilea y en Judea (versículo 38) da a entender que los mismos efectos se siguen produciendo actualmente para quienes creen en él.

Estos efectos quedan resumidos al final del discurso, en una frase que subraya la tercera dimensión del evangelio: «*Todos los profetas le dan testimonio* de que por su nombre obtiene la remisión de los pecados todo el que cree en él» (versículo 43). La «fe en él» y la «remisión de los pecados» dimanan de la *actualidad cristiana*, lo mismo exactamente que el poder del nombre de Jesús, que supera los límites de su historia terrena y abarca todo el tiempo de la Iglesia. En cualquier caso, la mención de «todos los profetas» constituye el trasfondo, poco preciso en sus detalles, del que se destacan la vida personal de Jesús y los efectos permanentes de su acción en la Iglesia. Los «profetas»

engloban aquí todas las Escrituras, en la medida en que éstas constituyen un testimonio anticipado acerca del misterio de Cristo, como justamente han subrayado J. Dupont en el artículo antes citado y C.H. Dodd en su obra *According to the Scriptures*.

De hecho, el texto del discurso de Pedro está sembrado de reminiscencias bíblicas. En el versículo 36 tenemos primero una expresión tomada del Sal 107,20, y después un anuncio de la «buena nueva de la paz» (Nah 2,1 y sobre todo Is 52,7). En el versículo 38, la presentación de Jesús como «ungido con Espíritu Santo» presupone una definición del Mesías/Cristo/Ungido que no proviene del mesianismo real y que está tomada de Is 61,1 (véase la cita de este mismo pasaje en Lc 4,18). Finalmente, la alusión al «madero» del versículo 39 como evocación de la cruz proviene de Dt 21,23 (cf. Gál 3,13).

Así, pues, el cumplimiento de las Escrituras tiene un papel muy importante en este resumen de todo el evangelio: el testimonio de los profetas, fuertemente subrayado, sirve de punto de partida para la interpretación de todos los acontecimientos que han hecho realidad la salvación de los hombres.

c) Conclusión

En el discurso de Act 10, los tres elementos que constituyen el género literario «evangelio» se encuentran pues íntimamente mezclados. Ahora bien, este discurso sigue un esquema que parece identificarse con el plan general del Evangelio de Marcos. En este sentido, sería de extrañar que las tradiciones que han recibido su cristalización literaria en el marco de la predicación evangélica –tradiciones que los libros actuales han recogido y después reelaborado de diversas maneras– hayan sido tratadas únicamente en función de una de esas tres dimensiones: la de las referencias «históricas», incluso interpretadas como realización del designio de Dios. Por otra parte, ¿cómo podrían ser interpretadas en este sentido si el trasfondo de las Escrituras y la eficacia actual del misterio de Cristo en la historia no estuviesen íntimamente ligados a esta dimensión? Este punto de vista jamás debe dejarse de lado. De lo contrario, no estaríamos ya ante el «evangelio» sino ante una historia empírica de Jesús narrada con las preocupaciones de los autores profanos, más o menos eruditos, más o menos exactos. Al mismo tiempo, es imposible que las referencias a las Escri-

turas y a la actualidad eclesial no introduzcan ciertos matices en la *evocación* de los acontecimientos siendo como son las que gobiernan la *interpretación*. Esto vale para los libros evangélicos en conjunto y para cada uno de los materiales que los integran.

Por lo que a las referencias a la Escritura se refiere, se podría comprobar este principio comparando los relatos de la infancia de Jesús en Mateo y en Lucas. Mateo cita explícitamente cinco textos, con la alusión en cuatro de ellos a su «cumplimiento». Lucas no cita ninguno, si exceptuamos las dos alusiones a la «ley del Señor» incorporadas al relato de la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,23-24); pero su texto está entretejido de reminiscencias y alusiones, como mostraré más tarde al analizar el relato de la anunciación. El estilo mismo de Lucas –y de los dos cánticos que cita (1,46-55 y 1,68-79) adaptándolos a su respectivo marco narrativo– muestra el cumplimiento efectivo de las Escrituras por su imitación frecuente de los modelos bíblicos y por el recurso intencionado al estilo de estos últimos.

Por lo tanto, la investigación de los relatos evangélicos e incluso de las palabras de Jesús y de la evocación de sus comportamientos resulta siempre una tarea pendiente. Todo se destaca sobre el fondo de la «lectura judía» de las Escrituras: el «cumplimiento» de éstas no siempre está de acuerdo con esta lectura, pero la supone. En cuanto a la referencia a la actualidad cristiana, me limitaré a recordar el principio siguiente: *El Cristo glorioso continúa diciendo y haciendo en y por su Iglesia lo que Jesús de Nazaret dijo e hizo en su tiempo*. La función de los textos evangélicos no se limita a recordar el pasado sino que trata de mostrar lo que realmente está sucediendo en el presente: tal es una de las leyes básicas del género «evangelio». Por otra parte, el «presente» de la predicación apostólica sigue siendo actual en todos los siglos de la Iglesia. Por lo tanto, el comentador de los textos no puede limitarse por su cuenta a la función de historiógrafo de Jesús ni creer que una vez cumplida esta función por medio de la acumulación de detalles textuales habrá puesto las bases del trabajo teológico posterior. La «verdad» del «evangelio» engloba, por su misma naturaleza, las tres dimensiones aquí señaladas. Los textos no obtienen una explicación suficiente hasta que no se investiga la trama que forman sus tres aspectos, cada uno de los cuales influye sobre los otros. El trabajo exegético desemboca por lo mismo naturalmente en la predicación del evangelio, en la actualidad eclesial en la que tanto el intérprete como su público están inmersos.

SOBRE LA NOCIÓN DE EVANGELIO

Los comentarios de todos los textos del Nuevo Testamento en que aparecen las palabras *euangelion* y *euangelizo* dan las explicaciones necesarias e indican las fuentes bíblicas de esta terminología. Los siguientes artículos de diccionario contienen amplias bibliografías: G. Friedrich en TWNT II, p. 705-735 (trad. franc., *Évangile*, Ginebra 1966); G. Strecker, *Euangelizo-Euangelion*, en EWNT II, p. 173-186 (1980). Véase además el penetrante estudio de R. Schnackenburg, *Das Evangelium im Verständnis der ältesten Evangelien*, en *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptikern (Festschrift J. Schmid)*, Friburgo de Brisg. 1973, p. 300-324.

II

LA FE CRISTIANA Y SUS ORÍGENES

1. El paso desde las creencias religiosas a la fe

En el uso común, las palabras «creencia» y «fe» se emplean a menudo indistintamente, en razón de que ambas designan bajo dos aspectos una experiencia humana que no responde al campo puramente racional: su objeto no puede ser demostrado por la sola razón. En francés, por ejemplo, es característica la confusión con que están redactados los artículos *Foi* y *Croyance* en el *Larousse de la langue française: Lexis* (1977): «Fe 1/1. Creencia en la verdad de una religión, de su dios, de sus dogmas» (p. 730). «Creencia: 1. Acción de creer en la existencia o la verdad de un ser o una cosa. 2. Opinión religiosa, filosófica, política» (p. 448). El *Petit Robert* es un poco más preciso (cf. p. 430*b* y 798*b*).

Se dice a veces que el verbo «creer» ha sufrido tal desvalorización que con frecuencia es sinónimo de opiniones inciertas. Pero todo esto implica un desconocimiento de las leyes del lenguaje humano: muchas palabras tienen diversos sentidos, y el sentido escogido en cada caso depende del contexto –literario, sociológico, psicológico– en que se inserta. La palabra «fe» y el verbo «creer» se encuentran justamente en esta situación. Basta hojear los diccionarios científicos griegos y latinos para comprobar que lo mismo sucede con los verbos *pisteuein*

y *credere*. Para el griego, el diccionario científico de Liddell-Scott habría de completarse en este punto con el de Lampe (*A patristic Greek lexicon*, Oxford 1951). En el caso del latín, el de Gaffiot sólo da referencias clásicas y habría de ser complementado por el *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* de A. Blaise (Turnhout 1954). Las traducciones griega y latina de la Biblia *han enriquecido estas palabras con un sentido que no tenían hasta entonces*, derivado de una experiencia religiosa muy particular. Por lo tanto, hay que mostrar los rasgos originales de esta última para que el acto de «creer», la «fe» bíblica, adquiera su carácter distintivo y lo comunique a las palabras de que nos servimos para hablar de la misma. Este problema se sitúa en las fronteras de las observaciones objetivas y de la experiencia íntima. Conviene por lo tanto que empecemos describiendo fenomenológicamente el hecho para que lo comprendamos desde dentro.

a) Fenomenología de las creencias

El sentido trivial de la palabra «creer» («creo que mañana lloverá») no nos interesa aquí: se refiere a una opinión y no a una creencia. Esta última, con raíces más profundas, determina actitudes vitales. Aunque no sea una verdad demostrada ni demostrable de manera científica o racional, la creencia es objeto de una adhesión íntima impulsora de los actos. No es necesariamente de orden religioso, sino que puede presentarse como un postulado arreligioso o antirreligioso con la práctica consiguiente de la misma naturaleza.

El racionalismo, como sistema, no es demostrable racionalmente: descansa sobre un postulado, admitido a priori, que proclama el poder universal de la razón y limita a este poder el orden de los conocimientos ciertos. Tal postulado es una creencia, basados en la cual algunos hombres comprometen toda su vida. La esperanza marxista del «gran atardecer», en el que tendrá por fin lugar la reconciliación del hombre con la naturaleza y surgirá el «hombre nuevo» superando el caos que crea la lucha histórica de clases, no es sino una proyección en un futuro indefinido de algo que es objeto de nuestros sueños actuales. Tal sueño es por lo demás contradictorio dado que su realización significaría el fin de la historia misma, que se quedaría sin su fuerza motriz... En cualquier caso, no es susceptible de ninguna demostración científica o filosófica: es una pura creencia, convertida en «idea fuerza» para galvanizar las energías de quienes la profesan.

Creencias políticas del mismo orden, aunque de signo contrario, han podido arraigar en el suelo del cristianismo mismo. Creer en la vocación divina de la monarquía francesa en orden a la realización del designio de Dios sobre la humanidad, para que la misma gobernase «por derecho divino» al pueblo que en el Nuevo Testamento tendría un papel similar al de Israel en el Antiguo Testamento, es salirse totalmente de la fe teologal ligada al testimonio apostólico para hacer resurgir en un contexto de «cristiandad» el viejo mito de la realeza sagrada, vigente en todo el antiguo Oriente. Si se llega hasta el extremo de presentar esta creencia como el sostén necesario de la fe teologal –¡evidentemente, sólo para los franceses!–, ésta queda afectada en su interior al asignarle por objeto un elemento heterogéneo, cuyos orígenes precristianos son fácilmente constatables: la fe ha sido prostituida al quitarle todo fundamento apostólico.

Todas las religiones prebíblicas, y lo mismo aquellas que subsisten al lado del judaísmo y del cristianismo pero sin relación con ellos, implican una tupida red de creencias que de diversas maneras sacralizan todos los aspectos de la existencia humana y del ámbito en que ésta se desarrolla. Creencia en el carácter sagrado de los poderes cósmicos que determinan los destinos, presiden los fenómenos de la naturaleza, regulan la fertilidad de la tierra y la fecundidad humana o animal: su divinización –y el culto que ésta entraña– son algo connatural. Creencia en la protección que ofrecen las divinidades nacionales, cuyo poder se manifiesta en el de los Estados y de los soberanos, que son sus depositarios... Podríamos aumentar la lista con las supersticiones relativas a la vida cotidiana: los presagios, la brujería, el poder benéfico o maléfico de los antepasados, etc. Es el triunfo de lo irracional, sometido a la competencia de una realidad «sagrada» relativamente indiferenciada. Todo lo «racional» de la filosofía griega se desarrolló en sus márgenes sin que lo redujese desde el punto de vista práctico, y desde luego sin hacer del mismo una crítica pertinente que habría salvaguardado la relación viva del hombre –individual o social– con Dios. Esta crítica había sido iniciada en la antigüedad por el evemerismo, movimiento que reducía los dioses de los mitos al culto de héroes divinizados, sin negar por lo demás el carácter «sagrado» de estos héroes. Sobre este punto se pueden consultar las observaciones que hace K. Prümm en su manual de historia de las religiones contemporáneas del cristianismo primitivo (*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954): encontramos esta crítica en Epicuro y Lucrecio (p. 162), en Diodoro para el

culto de Isis (p. 272), y en otros autores de manera difusa (p. 59s, 821 nota 1); pero fue a los apologistas cristianos a quienes la misma prestó sus mejores servicios (p. 34s)

La crítica es una cosa y la *comprensión* otra. Ésta es tarea de la fenomenología religiosa, que puede servirse de todos los análisis sociológicos, psicológicos, estructurales, etc. Las diversas realidades con las que el hombre está en relación –incluso la realidad de la relación de los hombres entre sí– presentan un aspecto «útil» y un aspecto «sagrado». Esto se observa en los mismos movimientos ateos. Así, en la Unión Soviética el respeto de la «legalidad socialista» no es obligatorio solamente en razón de su utilidad para el éxito final del proyecto ideológico defendido por el partido dominante, sino que adquiere un carácter sagrado de forma que su violación tiene algo de blasfemo. Pero volvamos al tema de lo «sagrado» en general. En reacción contra el racionalismo chato del siglo XIX, lo «sagrado» fue revalorizado a comienzos de nuestro siglo por la llamada Escuela de la historia de la religión (*Religionsgeschichtliche Schule*) y fue estudiado como categoría del pensamiento en el libro clásico de R. Otto, *Lo santo* (ed. original alemana, 1917, trad. cast., 1925), previamente a que la «morfología de lo sagrado» se convirtiese en objeto de estudios fenomenológicos por parte de historiadores de las religiones como M. Eliade, G van der Leeuw, G. Dumézil, etc[2]. Las creencias de los diversos grupos humanos son traducciones polivalentes de lo sagrado. Por lo mismo, esas creencias no son opiniones inseguras, aunque también es verdad que la certeza subjetiva que se les atribuye no resistiría el ataque frontal de una verdadera razón crítica. Por otra parte, habría que saber en nombre de qué puede ponerse a trabajar tal razón crítica Pues bien, el ataque en cuestión ha sido practicado de manera resuelta primero en la religión de Israel y después en la religión cristiana y no en nombre de la razón filosófica sino *en nombre de una experiencia*: la de la vida de fe orientada hacia el único Dios vivo. Surgida por el camino de la revelación a partir de una red de creencias análogas a las de los cultos vecinos, la fe de Israel operó una selección rigurosa y reinterpretó el resto con una lógica implacable, eliminando la divinización de los poderes cósmicos y genitales, la sumisión fatalista al destino, etc.

---

2 Sobre la fenomenología de la religion, vease la bibliografia consignada en el excursus 2, p 98s

Hay que examinar aqui la actitud de las religiones extrabíblicas con respecto al desarrollo de la historia humana Estamos ante un dilema: o bien esos acontecimientos pueden ser reducidos al modelo primordial de los mitos en que el héroe es el dios nacional –por ejemplo, las victorias del rey como repetición de la victoria primordial del dios del orden sobre las fuerzas del caos–, y entonces su significacion religiosa esta asegurada en razón de su valor repetitivo, o bien los acontecimientos escapan a ese modelo, y entonces lo unico que se puede hacer es deplorar su falta de sentido y, finalmente, olvidarlos El modelo primordial, repetido indefinidamente en el culto, impone su forma a la interpretacion de la historia: ésta, en su diversidad irreductible, no puede convertirse en «hierofanía», lo que influye necesariamente sobre el recuerdo que se conserva o se pierde M. Eliade ha expuesto de forma notable todas estas ideas en las páginas dedicadas a la «regeneración del tiempo por medio del culto», especialmente con ocasión de la fiesta de año nuevo (*Traité d'histoire des religions*, p. 337-347; trad. cast., *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid [2]1981).

b) Fenomenologia de la fe biblica

En Israel aparece un fenómeno religioso nuevo en medio de las creencias comunes del antiguo Oriente Sus principios fundamentales necesitan mucho tiempo para imponerse, en pugna contra las creencias comunes instaladas en las masas

Religion del Dios de los padres, al cual se vinculan una confianza sin vacilacion, una afectividad que excluye todo lazo con divinidades extranjeras, y una fe que profesa firmemente la realidad de Dios presente y que actua en la historia *Religion del Dios unico*, objeto primeramente de un monoteismo practico al descartar el culto de dioses extranjeros para convertirse despues en afirmacion mas razonada que reduce a la nada la existencia de tales dioses al desmitificar el cosmos, la sexualidad y el mismo poder politico *Religion nacional* a pesar de todo, fundada sobre una «alianza» de la que Dios ha escogido como unico depositario la descendencia de Abraham y el pueblo de Israel De esta manera indirecta, el culto del Dios de Israel se convierte en *religion historica* en la que el desarrollo de los acontecimientos adquiere sentido como realizacion significativa del designio de Dios, incluso cuando los acontecimientos contradicen los intereses inmediatos de la nacion que les

sirve de soporte. *Religión revelada*, ya que el origen, el mantenimiento, el desarrollo y la profundización de esta religión de un tipo nuevo y único en su género se deben a personalidades religiosas –«profetas» en el sentido general de la palabra (cf. Heb 1,1)– que basan su acción y su enseñanza en una experiencia interior en virtud de la cual proclaman la «palabra de Dios». La función de estos profetas no es la de adivinar el futuro ni la de aconsejar a las autoridades políticas en cuestiones de culto, sino la de desvelar los designios y las exigencias de Dios. Éstas, por el hecho de comportar una sabiduría práctica reflejada por la Ley, convierten la religión de Israel en una *religión moral* en la que la práctica de las virtudes fundamentales tiene prioridad sobre el culto mismo. En cuanto a la idea del «designio de Dios», ella explica la posición original de la fe de Israel con respecto a la «historia humana».

En efecto, sólo en la religión de Israel *adquiere la historia el valor de una hierofanía* (manifestación de lo sagrado). Y ello no por reiteración inacabable del mito primordial que daría sentido a todos las cosas humanas sino por el desvelamiento de sentidos nuevos encerrados en experiencias temporales originales e imprevisibles. Por esta razón, el recuerdo de tales experiencias y la meditación sobre su sentido (presente o futuro) ocupa un lugar tan destacado en la literatura bíblica. La fe necesita rememorar los acontecimientos que la han originado, mantenido en medio de todo tipo de dificultades, enriquecido y profundizado al sacar partido de las crisis mismas. La revelación a la cual se vincula la fe se sitúa de hecho en el punto en que coinciden las dos maneras por las cuales «habla» el Dios vivo a su pueblo: el «mensaje» transmitido por sus enviados, y al mismo tiempo los «acontecimientos» que su palabra creadora llama a la existencia, pues «ella no volverá (a él) vacía, sino que hace lo que (él) desea y consigue aquello para lo que (él) la envía» (Is 55,11). «Los acontecimientos históricos se convierten así en ‹situaciones› del hombre ante Dios, y como tales adquieren un valor religioso que nada hasta aquel momento podía asegurarles» (M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, París 1976, p. 370; trad. cast., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Cristiandad, Madrid 1978).

Esta observación de un historiador que practica la fenomenología religiosa pone de golpe aparte la «fe» de Israel con respecto a todas las otras «creencias». Eliade señaló hace años este hecho en un artículo titulado «la historia considerada como teofanía» (en *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*, París 1949, p. 160-165; trad. cast., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid [5]1984); para ello

tomaba como ejemplo el análisis del sacrificio de Abraham que propone Kierkegaard en *Temor y temblor*. En este sentido, la fe de Israel entraña de por sí exigencias de conocimiento en materia de historia, en la misma medida en que determinados acontecimientos *significativos*, vistos con suficiente perspectiva, intervienen en la realización del designio salvífico subyacente en los asuntos humanos. Conocimiento *interpretativo*, en cuanto a la memoria del pasado, la explicación del presente y la evocación del futuro hasta su final. El principio de esta interpretación no se busca por medio de la reflexión racional, como en las filosofías de la historia (que seguramente no se habrían desarrollado en Occidente de no haber contado con el impulso de la teología bíblica y cristiana de la historia). Este principio se funda en la revelación de las intenciones secretas de Dios, transmitida por su palabra y poseída en la fe. Una tal «teología de la historia» es única en su género en toda la historia de las religiones. En cuanto a las modalidades empleadas para *evocar* las experiencias históricas del pasado, encontramos todas las variedades que tenían derecho de ciudadanía en la cultura nacional de Israel. Ahora bien, ésta conoció diversas mutaciones a lo largo de los siglos, hasta la época del Nuevo Testamento, en que la tradición judía se había puesto en contacto con el helenismo sin perder sus rasgos originales. En este marco va a nacer y desarrollarse la fe en el evangelio.

2. La fe en el evangelio

a) Las dimensiones de la fe cristiana

Nadie niega que la fe cristiana tenga raíces judías. Pero es un postulado corriente entre los historiadores que se consideran libres de prejuicios que la misma constituiría un fenómeno sincretista análogo a los que se produjeron en todo el Oriente antiguo, y especialmente a los que a comienzos de nuestra era desembocaron en los cultos místéricos y en las religiones salvíficas en el mundo oriental y grecorromano. En la fe cristiana se encontrarían elementos judíos, derivados de Jesús y de sus discípulos judeocristianos, y elementos orientales más mezclados, llegados por medio del apóstol Pablo y la corriente joánica. El resultado habría transformado el judaísmo radical de Jesús, y consiguientemente su reconocimiento como Mesías judío por parte de

sus discípulos inmediatos, en una religión salvífica de tipo mitológico.

Esta tesis trata de fundamentarse en el comparatismo religioso y sus defensores se apoyan en las religiones más diversas. Esbozada en sus líneas generales en la exégesis racionalista y liberal del siglo XIX, se fue concretando en cuanto a los detalles en la llamada Escuela de la historia de la religión (*Religionsgeschichtliche Schule*) a comienzos del siglo XX. Antes he aludido al repensamiento de lo «sagrado» como categoría independiente. Había en este esfuerzo una revalorización positiva de las creencias, los mitos y los ritos como hechos significativos e interesantes para la ciencia, por oposición a la actitud negativa que ante los mismos hechos había mantenido el racionalismo obtuso del siglo XIX: era un avance evidente. Pero el mismo iba acompañado de un principio evolucionista que aplicaba a la experiencia religiosa –tal como la definía William James– el mismo método explicativo que la escuela filosófica hegeliana había aplicado a todos los fenómenos históricos, transformados en «evolución del espíritu». Esquematizo así, por motivos de brevedad, un conjunto de corrientes filosóficas mucho más complejo. Al mismo tiempo, la «fe» cristiana quedaba reducida a la categoría general de las «creencias» que, en su variedad, serían un aspecto de la «experiencia religiosa» universal. Como historiador del cristianismo primitivo, A. Loisy fue adoptando progresivamente este punto de vista. Se comprende, pues, que las autoridades eclesiásticas no hayan reconocido en su obra la verdadera fe teologal.

La postura de R. Bultmann debe situarse teniendo en cuenta esta tradición. Como historiador, es evidente que acepta los principios de la Escuela de la historia de la religión. Para presentar *El cristianismo primitivo en el cuadro de las religiones antiguas* (1949; trad. francesa aquí citada, París 1950) el título de uno de los capítulos rezaba: *El cristianismo primitivo como fenómeno sincretista* (p. 143-172). Sin embargo, como teólogo se preocupó también de restaurar la noción de «fe» en una perspectiva específicamente luterana, muy cercana a la de Kierkegaard, como ha mostrado F. Refoulé en un buen estudio sobre *La vague bultmannienne* (La ola bultmanniana, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1964, p. 253-259). Para él, «creer en Dios no significa tener por verdadera su existencia» –¡que Bultmann en ningún momento pone en duda!– «sino confiar en él y esperarlo pacientemente con humilde sumisión a sus designios» (*El cristianismo primitivo*, p. 28). En su opinión, según el Nuevo Testamento, «en la fe el hombre se comprende en su estado de criatura y en

su pecado. La fe es la obediencia (cf. Rom 1,5) en virtud de la cual el hombre deja de lado toda "gloria", toda voluntad de vivir según sus propias fuerzas, así como todo apego a lo que constituye su poder, y afirma el escándalo del Señor crucificado, viéndose así libre del "mundo" y de sí mismo» (o.c., p. 165s). Esta concepción supone evidentemente el reconocimiento efectivo de Dios, de la relación que se establece entre el hombre y él, de la decisión necesaria ante su palabra sellada finalmente por el acontecimiento de la cruz de Jesús, de las consecuencias de la opción hecha con respecto a él, que son el juicio o la salvación. Pero fuera de esto, la fe no entraña ninguna *revelación* de los misterios divinos, ningún *conocimiento* del misterio de Cristo: Bultmann mismo se ha explicado sobre este punto en un artículo sobre «lo extraño de la fe cristiana» (1959, trad. franc., en *Foi et compréhension* II. *Eschatologie et démythologisation,* 1969, p. 229-246). Todo lo que los textos dicen sobre estos «objetos» no es otra cosa que lenguaje «mitológico» que hay que interpretar para descubrir la única realidad que interesa: la comprensión de la existencia auténtica y salvada que Dios da a los creyentes.

Se plantea aquí inevitablemente una pregunta muy radical: ¿No opera Bultmann una reducción del «mensaje del Nuevo Testamento» en la que no se reconocerían ni Pablo ni Juan ni ningún otro autor del Nuevo Testamento ni Jesús mismo? La escuela de la historia de la religión le había ofrecido una noción extensible del «lenguaje mitológico», a la que no se escapa sino un pequeño sector del «lenguaje analógico» empleado para hablar de Dios como persona, como Padre y como acto (véase *Jésus. Mythologie et démythologisation*, París 1968, p. 230ss). Pero el resultado es un empobrecimiento del alcance concreto del *símbolo* como expresión auténtica de un *conocimiento* que supera las categorías fabricadas para hablar de las realidades de «este mundo». Al mismo tiempo, se desemboca en una especie de fe sin «objeto» que pierde su aspecto de «conocimiento», contrariamente a lo que los autores del Nuevo Testamento dan a entender. Estamos ante un evangelio truncado, aunque el núcleo que nos ha quedado sea importante: yo ante Dios, en la verdad de su existencia, en la gracia salvífica que me es ofrecida; yo comprendiendo todo esto ante la cruz en que Jesús, el justo, ha muerto y en la que Dios me ha anunciado el perdón de mis pecados. En este punto, la interpretación existencial ha dado en el clavo, y no es cuestión de desautorizarla en nombre de una «teología de la historia salvífica» que practica la objetivación sin mati-

ces de los datos revelados. Aquí podemos estar de acuerdo con L. Malevez cuando adopta una posición matizada en el debate entablado entre R. Bultmann y O. Cullmann (*Histoire du salut et philosophie*, París 1971, p. 103-209). Pero ¿por qué se reconocería la palabra «escatológica» de Dios en la cruz de Jesús si éste no es otra cosa que el modelo perfecto de la fe judía vivida de manera radical, y si toda expresión de la cristología, una vez «desmitologizada», vacía de contenido el «misterio» de Cristo? ¿Por qué la irrupción en la «existencia escatológica», consiguiente a la «decisión» de fe, no tendría motivos razonables, bien que suprarracionales, en los *signos* que invitan a tomarla?

En realidad, lo que aquí se cuestiona es la naturaleza misma del evangelio; en efecto, se da una correlación total entre la fe y el evangelio, constituyendo éste la mediación necesaria que le permite a la fe alcanzar su objeto. Los dos textos analizados anteriormente para definir las dimensiones del evangelio pueden servir también para precisar las exigencias de conocimiento que lleva consigo la fe. Ésta exige un conocimiento acerca de *la persona histórica de Jesús* en la totalidad de su existencia, hasta la glorificación ultraterrestre que lo convierte en el mediador único de salvación. Ahora bien, este conocimiento lleva consigo una *comprensión* de Jesús que desvela en parte el misterio de su ser, aunque para hablar de ello haya que recurrir a un cierto lenguaje simbólico. La fe exige además un conocimiento acerca de la *actualidad cristiana*: ésta es la dimensión que Bultmann retenía, identificándola con la nueva existencia recibida de Dios por los creyentes, sin apenas tener en cuenta la realidad eclesial y sacramental. Pero, para dar de nuevo cabida a ésta de manera realista en el dominio de la fe, sería necesario practicar *una interpretación crítica del lenguaje simbólico* que supere los estrechos puntos de vista de la «desmitologización» bultmanniana[3]. Hay finalmente una exigencia de referirse a las Escrituras, que en Jesús y en la Iglesia encuentran su cumplimiento como historia, como ley y como promesa. También sobre este punto adopta Bultmann una postura claramente insuficiente, al reducir el sentido del Antiguo Testamento a mostrar, a través del fracaso de la economía de la ley, la necesidad de la justificación por la sola fe. Así, pues, es el concepto mismo de fe lo que ante todo hay que recuperar con todas sus dimensiones.

---

3. Sobre la noción de «símbolo» y sus diversas categorías, véase el excursus 3, p. 99s.

b) Las exigencias de la fe en materia de historia

De aquí precisamente hay que partir si se quiere plantear correctamente el problema de la historicidad de los Evangelios: *la psicología de la fe lleva consigo como algo natural la exigencia del conocimiento histórico relativo a la persona de Jesús*. Sin duda, para responder a esta exigencia hay que superar una cierta teología abstracta que en otro tiempo tendía a presentar la fe exclusivamente como una aceptación intelectual de «todas las verdades que Dios nos enseña por medio de su Iglesia» (antiguo *Cathéchisme national* francés). En la perspectiva abierta por san Pablo y san Juan la fe debe verse como una actitud global en la que la persona humana compromete su libertad, con todas sus facultades, para responder a Dios que le habla –éste era ya el caso en el Antiguo Testamento– por mediación de Cristo revelador, que es *la* verdad encarnada. La confianza y la obediencia, en las que insistía Bultmann, forman parte sin duda de esa respuesta. Pero la aceptación amorosa de *la* verdad divina, desvelada en la persona del mediador de salvación, constituye un aspecto todavía más importante. Por la fe, el hombre no recibe solamente el perdón de los pecados y la justificación: tal es el aspecto negativo del don de Dios. Este don tiene también un aspecto positivo: la santificación, por comunicación de la «vida eterna». «Pues ésta es la vida eterna: que *te conozcan* a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo» (Jn 17,2-3). Este conocimiento de Jesucristo presupone dos cosas: por una parte, el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios y Mesías glorioso, que actualmente ejerce su mediación salvífica; por otra parte, un cierto conocimiento concreto de Jesús de Nazaret, de las enseñanzas y los hechos que jalonaron el drama de su vida hasta la muerte en cruz.

Así, pues, tanto desde el punto de vista de la fe misma como desde el punto de vista del evangelio que la provoca y alimenta, la separación radical entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe» se presenta como algo absurdo. Ya lo era así desde los orígenes del cristianismo. Se pueden adoptar puntos de vista diferentes, pero complementarios, para estudiar, por un lado, la comprensión teológica de Jesucristo en su totalidad, y por otro lado, el sector más limitado de su historia terrena, tal como lo vieron y pudieron comprenderlo en su momento los testigos directos de su vida, desde el punto de vista empírico de los hechos observables. Entre ambos enfoques hay necesariamente cierta comunicación. La fe cristiana ha conservado su es-

los cuales y por los cuales se realiza la salvación de los hombres.

No sería incorrecto afirmar que la fe cristiana es la culminación escatológica de la fe bíblica y que esto la sitúa en lo más profundo de la «condición humana», allí donde el hombre se hace efectivamente consciente de sí mismo como criatura y como pecador a quien Dios ofrece la gracia de la salvación (Bultmann). Pero todo ello ocurre precisamente porque la fe cristiana tiene por objeto a Jesús mismo en la plenitud de su misterio, tanto en su relación filial con Dios cuanto en su función mediadora de salvación para los hombres. Esta observación determina de manera inmediata el ángulo desde el cual es considerada la personalidad histórica de Jesús en el conocimiento de la fe, de suerte que de la misma se desprende inexorablemente cuál es el objeto formal del conocimiento de Jesús en los libros evangélicos. Es necesario examinar ahora este punto con todo cuidado, dado que la polivalencia de la palabra «historia» constituye una trampa ante la cual pueden sucumbir las mentes poco lúcidas. En una primera aproximación, se podría echar mano de una distinción ya esbozada por L. Ramlot en un estudio sobre «la historia y la mentalidad simbólica» (en *Exégèse et théologie: Les Saintes Écritures et leur interprétation théologique*, dirigido por G. Thils y R.E. Brown, Gembloux-París 1968, p. 82-190): por un lado, la *historia crítica*, de la que se ocupan los historiadores modernos; por el otro, la *historia cualitativa*, de la que los Evangelios constituyen un sector privilegiado (p. 181-189). Pero hay que profundizar más en el estudio de este tema.

Excursus 2

SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El libro de R. Otto, *Lo santo* (1917; trad. cast., Madrid 1925) ha señalado una fecha histórica al descartar las «explicaciones» históricas y sociológicas del fenómeno religioso que aceptaban los teóricos racionalistas del siglo XIX. Él estudiaba «el elemento no racional en la idea de lo divino y su relación con lo racional» (subtítulo). En esta misma línea se sitúa la fecunda labor investigadora de M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid [2]1981 (ed. orig., París 1949); *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1984 (ed.

El método fenomenológico ha sido seguido por G. Van der Leeuw en su *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964. G. Dumézil ha dedicado una serie de estudios a las «tres funciones» de las divinidades indoeuropeas; véase un resumen de la cuestión en *Les dieux souverains des Indoeuropéens*, París [2]1980 (cf. en cast., *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona 1971). Exposiciones más amplias: M. Meslin, *Pour une science des religions*, París 1973: sobre la fenomenología, p. 139-152 (trad. cast., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1978); J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, París 1985.

EXCURSUS 3

SOBRE LA NOCIÓN DE SÍMBOLO

Mientras las palabras «mitología» y «desmitologización» aparecen frecuentemente en la obra de Bultmann, la palabra «símbolo» es por el contrario muy rara en él. Y ello porque el estudio en profundidad del símbolo en lingüística, filosofía, crítica literaria, sociología y psicoanálisis tuvo lugar con posterioridad a su época de estudios. P. Ricoeur inició un camino nuevo para la «hermenéutica de los símbolos» (*Le conflit des interprétations*, p. 283-329), en una dirección muy distinta de la de Bachelard. La Biblia se ha convertido en terreno privilegiado para este tipo de estudios: por ejemplo, ocupa un lugar destacado en los libros de Tz. Todorov, *Théories du symbole*, 1977, y *Symbolisme et interprétation*, 1978. Véase también el volumen colectivo del coloquio de Estrasburgo de 1974, *Le symbole* (dirigido por J.-E. Ménard, 1975). Pero habría que empezar por clasificar los «registros» del lenguaje simbólico de la Biblia. El evangelio recurre a este tipo de lenguaje siempre que quiere hablar de Dios, de las relaciones con él, de las realidades «sobrenaturales», tomando como punto de partida las realidades de «este mundo».

A mi entender, la clasificación debe basarse en las diversas categorías de las realidades que funcionan como «símbolos». Se puede tomar como punto de partida las relaciones interpersonales dentro de la sociedad: es un registro *analógico* simple, admitido por Bultmann, aunque con excesivas restricciones. Las relaciones con Dios se pueden describir en términos espaciotemporales: es un registro *mítico*, sin dificultades especiales de interpretación. También se pueden transferir experiencias históricas significativas del «pueblo de Dios» para evocar metafóricamente el misterio de la salvación: es un registro *figurativo* (para utilizar el lenguaje de san Pablo y de la carta a los Hebreos), que Bultmann ignora sistemáticamente. Finalmente, es posible recurrir al registro *existencial* para aquello que toca más de cerca a las relaciones con Dios y con

Cristo (estar con, estar en, ser para, etc.). El Nuevo Testamento mezcla de continuo estos registros, pero la interpretación inteligente de los mismos los diferencia en cada caso. A esto es a lo que yo llamo una «interpretación crítica». El principio es simple; su aplicación exige un poco de tacto. Cuando llamamos a Dios «Padre nuestro», usamos el registro analógico. La afirmación de que «el Hijo del hombre vendrá sobre las nubes del cielo» se sirve del registro mítico (en el sentido técnico convencional de la palabra). Decir que Jesús, por su resurrección, ha entrado en posesión de la gloria del «Mesías real», es hablar en registro figurativo. «Quien come mi carne y bebe mi sangre (símbolo *analógico* de la comida) permanece en mí y yo en él (símbolo *existencial* del «ser en»). Tienen campo libre las operaciones hermenéuticas que nos permiten alcanzar «el sentido» oculto tras «las metáforas vivas» (cf. el título del libro de P. Ricoeur publicado en 1975). Esto no vale sólo para las parábolas evangélicas, dado que el simbolismo penetra todos los relatos que cuentan experiencias.

Yo mismo he recurrido en obras anteriores a una repartición de los símbolos en categorías diferenciadas; cf. *Le monde à venir*, París 1974, p. 91-99, y la obra colectiva de la Pontificia Comisión Bíblica, *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Turín 1981, p. 181-191 (para el «mundo del mal»). No hago sino iniciar un camino que está todavía por recorrer y que confirmaría los estudios actuales sobre el lenguaje metafórico en la literatura general y especialmente en la Biblia. Sin usar la terminología de N. Frye en *Le grand code* (trad. franc., París 1984), creo que nuestras posiciones no están muy alejadas.

III

LA HISTORIA: EVOCACIÓN E INTERPRETACIÓN

1. De la historia vivida a la historia contada

La palabra «historia» entraña una ambigüedad fundamental. «Con frecuencia han tenido lugar cambios de gobierno en la *historia de Francia*»: «historia» se utiliza aquí en el sentido de *experiencia vivida*. «Estos cambios de gobierno no aparecen mencionados en su totalidad en la *Historia de Francia* de Malet e Isaac»: aquí en cambio se utiliza en el sentido de *historia contada* en un relato cuidadosamente construido. Entre ambos usos de la misma palabra existe cierta relación, pero no se identifican. Por consiguiente, hay que clarificar este vocabulario equívoco para saber de qué se trata en cada caso. En este punto el latín tenía la ventaja de contar con un vocabulario diferencia-

do, que reaparecería si retradujésemos de manera exacta los textos modernos. La palabra *historia*, procedente del griego y de la que a su vez nacen las voces homónimas de las lenguas románicas, designaba sólo el relato. Para la historia vivida se reservaban expresiones como *res* –es decir, cosas– o *res gestae* –cosas hechas, y en castellano, las gestas–, a las que los medievales añadieron *cursus rerum* –el curso de las cosas o de los acontecimientos– o *res cursum suum peragentes* –siguiendo las cosas su curso–. Las dos últimas expresiones las tomo de santo Tomás de Aquino (*Quodlibet* 7, q. 6, art. 3, in corp.). Este lenguaje evitaba las ambigüedades con que actualmente tropiezan la mayor parte de las lenguas de cultura, salvo el alemán, que distingue *Geschichte* e *Historie*, aunque no siempre es consecuente con la distinción.

H.-I. Marrou (*De la connaissance historique*, París [4]1959, p. 38) observa que el recurso al latín ya había sido practicado por Hegel con fines clarificatorios. Los traductores latinos de los textos del Vaticano II no han estado en este punto a la altura de su tarea cuando, por ejemplo, han calcado la expresión alemana *Heilsgeschichte* traduciéndola por *historia salutis*: ¿Se trata del «relato de la salvación» o más bien de la realidad de la salvación puesta por Dios dentro de la experiencia histórica de los hombres? En este sentido ha tenido más éxito el reciente documento publicado por la Pontificia Comisión Bíblica: *Bible et christologie / De sacra Scriptura et christologia* (Cerf, París 1984, p. 28s). En este mismo documento (p. 116-122) se hacen algunas «observaciones para una clarificación de la palabra *historia*».

Por lo tanto, antes de examinar los problemas de fondo, trataré de aclarar un poco el planteamiento de la cuestión.

a) La historia vivida y sus planos

Asomémonos primeramente a la historia vivida. El hecho de que el francés y el castellano traduzcan la palabra latina *res* por *choses* y *cosas* respectivamente, no debe inducirnos a engaño: tanto el francés como el castellano se refieren a una *realidad vivida*, a una *experiencia humana*, en el contexto de la cual tienen lugar acontecimientos con repercusiones en la subjetividad de los participantes, de los testigos, de la sociedad entera, tanto en el momento mismo de los hechos como posteriormente. Fueron los teóricos positivistas del siglo XIX los que

«cosificaron» el objeto de la historia científica reduciéndolo a «hechos». Un «hecho», ¿es lo mismo que un «acontecimiento»? El hecho, en su materialidad, existe «en sí»; el acontecimiento sólo existe para aquellos a quienes afecta vitalmente: «ser en sí» y «ser para» no es la misma cosa. Ahora bien, la mentalidad predominante entre nuestros contemporáneos, deformada desde la escuela primaria, se desentiende con dificultad de esta confusión. Así, pues, antes de hablar de la historia científica, a cualquier nivel técnico que se la considere, es necesario precisar su objeto.

Este objeto es esencialmente complejo. 1) Es *complejo por su extensión*: la experiencia humana que se trata de conocer o de comunicar a otros puede referirse a un individuo dentro del tejido de relaciones formadas en torno a él, o a un grupo reducido que a su vez está en relación con otros grupos, o a una nación entera, o a un conjunto de naciones, etc. Ello nos plantea el siguiente problema: ¿Cómo abarcar de una sola ojeada todo el objeto, a fin de comprenderlo con profundidad, contando además con una documentación necesariamente incompleta que ante todo hay que interpretar? 2) El objeto es igualmente *complejo en razón de la duración* a que suelen referirse las investigaciones históricas, dado que la experiencia humana tiene un desarrollo temporal: puede ser un día, un año, la vida de un hombre, uno o varios siglos para los grupos más grandes. La historia vivida puede enfocarse desde sus distintos puntos de vista, con lo que el problema de su unidad interna y de su comprensión se redobla. 3) El objeto es *complejo* también *por los planos de la experiencia humana* implicados: está el plano material de la vida cotidiana, el plano afectivo, el plano estético o ideológico, el plano espiritual o religioso. En la realidad todos estos planos se mezclan, pero hay que escoger un sector determinado sobre el que dirigir los focos.

La mayor parte de la gente que habla de la «historia» no se plantea estos problemas. En consecuencia, se corre el peligro de confundirlo todo. Porque, ¿cómo encarar un objeto tan complejo? ¿Cómo es posible aprehender en profundidad la experiencia que se trata de revivir a partir de las huellas que la misma ha dejado, ya sea como consecuencias derivadas de ella, ya sea en los textos más o menos directamente relacionados con el asunto? Tal es el problema con que tiene que enfrentarse todo historiador. Es más, *el historiador mismo está inserto en una historia*: está en una «condición histórica». Y es justamente *a partir de su propia situación*, de las preguntas que la misma le suscitan, de los intereses que centran su atención, como él interroga, investiga las huellas de los acontecimientos del pasado y las interpreta

al evocarlas en su relato. H.-I. Marrou ha subrayado con razón el hecho de que «la historia es inseparable del historiador» (*De la connaissance historique*, p. 51-67), criticando así de forma explícita el «objetivismo» preconizado en su día por Langlois y Seignobos (p. 54). La implicación del historiador en el objeto de su propio estudio introduce en este ámbito del saber el «círculo hermenéutico» diagnosticado en filosofía por M. Heidegger. Este aspecto ha sido estudiado ya hace años con toda profundidad, especialmente por H.G. Gadamer (véase *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, París 1976, p. 103-115 sobre el problema de la «comprensión»; trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca [2]1984; ed. orig. alem., *Wahrheit und Methode*, Tubinga [2]1965).

b) El objeto de la historia narrada

Cualquiera que sea la abundancia o la escasez de la documentación de que se dispone, *el relato histórico, en cuanto relato, es siempre una construcción del historiador*. La idea de un relato «fotográfico» en forma de secuencia filmada de la realidad es una ilusión. Desgraciadamente, esta ilusión se observa de manera especial en quienes pretenden determinar por este medio la «verdad» de la historia evangélica: desembocan en el «objetivismo» defendido por Langlois y Seignobos. De hecho, el estudio de la documentación, su selección e interpretación correcta forman parte de un proceso de búsqueda científica en que está comprometida la subjetividad del historiador desde el momento mismo de la «valoración» de los datos: no existe el investigador neutral. Por otra parte, *la construcción del relato constituye una obra de arte singular*, que como tal debe ser apreciada en función de los convencionalismos culturales propios de cada época. Nadie le reprochará a Tucídides el haber puesto en boca de sus personajes discursos creados por él para explicarnos, en determinados momentos, la situación de la guerra del Peloponeso: era un convencionalismo universal en aquel momento y los lectores sabían interpretarlo. Lo realmente decisivo para apreciar en su justo valor la obra así producida, en la medida en que ésta se propone hacer revivir una experiencia humana del pasado, es descubrir el objetivo perseguido por el historiador, el punto de vista que ha adoptado, los convencionalismos literarios vi-

gentes en su tiempo y medio ambiente cultural. Los personajes, el conjunto de relaciones que se entablan entre ellos, el lugar y el tiempo concreto en que ocurre la historia, todo ello constituye sólo –para decirlo con la terminología escolástica– el «objeto material» del relato. Para conocer la naturaleza de las enseñanzas que nos transmite se necesitan precisiones suplementarias.

En efecto, se debe determinar también el punto de vista o perspectiva («objeto formal *quo*») adoptada por el narrador para adquirir y transmitir una determinada comprensión de la experiencia narrada. ¿Es simplemente un cúmulo de detalles empíricos rescatados del olvido y situados en el lugar y el tiempo de que habla el relato? En este caso, seguiríamos en la superficie de los «acontecimientos». ¿O se trata más bien de la trama psicológica de la tragedia vivida por determinados personajes, y de ser así, sobre cuál o cuáles de ellos centra su atención el historiador? ¿O lo que ante todo pretende es mostrar las consecuencias que la intriga política tiene a la postre en la vida de una sociedad? ¿O se trata de evaluar una situación económica para comprender sus posibles consecuencias? ¿O, por el contrario, es la vida religiosa de un individuo, dentro del conjunto de relaciones de su entorno, lo que centra el interés del relato? ¿O lo que interesa es la experiencia de fe que deja entrever la vida de una comunidad? Podríamos continuar la enumeración. En último término, el «objeto formal *quod*» de las enseñanzas que un historiador transmite en un relato *está determinado por el punto de vista adoptado* al escribirlo. Tal vez ha incluido en su obra, además, detalles *exactos*, aunque perfectamente inútiles, que él ha podido encontrar en las fuentes usadas, pero su interés se centra ante todo en un aspecto determinado de la experiencia que él ha querido relatar.

La elección de un punto de vista le impone ya de por sí al historiador una cierta modalidad en la *interpretación* propuesta del acontecimiento narrado. No sólo el historiador no es «neutral» en su estudio de la documentación, pero incluso sería ilusorio creer que existen narraciones «neutras» que no sean ya en alguna medida *interpretativas*. *La interpretación es subyacente a la marcha misma del relato*: es un derivado de la comprensión que el autor ha alcanzado, ya sea observando directamente el acontecimiento narrado, ya sea haciendo la crítica de las diversas interpretaciones propuestas antes o independientemente de él. En definitiva, *la «verdad» de su relato*, ligada al punto de vista adoptado al construirlo, *radica en la interpretación que*

el autor propone: habiendo servido de hilo conductor de la composición del relato mismo, la verdad es un precipitado del conjunto del relato visto a cierta distancia. En ella se refleja la comprensión de la experiencia humana pasada adquirida por el autor a lo largo de su estudio: «La historia es *verdadera* en la medida en que el historiador tiene razones válidas para confiar en *lo que él mismo ha comprendido* de los documentos» (H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, p. 232). Esta modesta fórmula sirve para subrayar la parte de subjetividad que se cuela en toda interpretación del pasado.

La interpretación misma no pasaría de ser una filosofía de la historia si no estuviese incorporada a una narración. Éste es el otro aspecto de la historia, que ha de constituir también una *evocación concreta* de la experiencia humana relatada. Esta evocación está siempre desfasada con relación a la totalidad de los fenómenos perceptibles y de las reacciones psicológicas que, a título de componentes, entran en los «acontecimientos». Se han retenido algunos de sus detalles, pero otros han pasado desapercibidos. En lo concerniente a los detalles, la preocupación por la precisión y la exactitud tiene un valor relativo, siempre que el objetivo *formalmente* intentado se alcance en su justa medida. La *verdad* de un relato no se confunde en modo alguno con la *exactitud* de sus detalles: *éstos tienen sentido e importancia sólo en función de su peso en el conjunto en que figuran*. Por este motivo son tan variadas las modalidades narrativas empleadas en las diversas culturas y ninguna de ellas está desprovista de valor. Lo que importa es conocer los convencionalismos en que se fundan unas y otras para no hacer lecturas absurdas de los textos, y sobre todo para no medirlas por el patrón ideal del relato «científico» elaborado por los historiadores del siglo XIX, incluso después de las correcciones introducidas en dicho patrón a lo largo del siglo XX. Toda forma narrativa merece nuestro respeto, por ser capaz de transmitir enseñanzas *verdaderas*, según el punto de vista adoptado por el narrador y en función de los convencionalismos literarios que éste compartía con su público inmediato. En este sentido, estamos lejos –¡afortunadamente!– de los juicios negativos o irónicos que los críticos del siglo XIX emitían con tanta facilidad sobre los textos provenientes de las culturas que no respondían a su modelo u horma.

Tal vez esta exposición peque de trivialidad, por provenir de las ciencias del hombre y no de la teología. Pero la exégesis de los relatos evangélicos se mueve en la zona en que las ciencias humanas se en-

cuentran con la teología. Por lo tanto, no podemos comprender correctamente esos relatos si no les aplicamos los principios aquí señalados. Esto mismo es lo que nos dice la más sana teología de la inspiración bíblica: la palabra de Dios se ha encarnado en el lenguaje humano, cuyas reglas ha adoptado.

2. La historia evangélica

a) El punto de vista de las narraciones evangélicas

Lo dicho anteriormente al hablar del género «evangelio» es suficiente para determinar el punto de vista adoptado primero por los predicadores que anunciaban oralmente la «buena nueva», después por los autores de relatos parciales que han reunido diversos materiales transmitidos oralmente y, finalmente, por los autores de las síntesis finales que han llegado hasta nosotros. Por lo demás, nada impide el que estas síntesis finales hayan completado su documentación recurriendo a materiales de la tradición oral: es un problema crítico que no se puede solventar a priori. El punto de vista adoptado, que supone el cumplimiento de las Escrituras, es *el acontecimiento de la salvación en la actualidad cristiana gracias al acontecimiento de Jesús*, «hasta el día en que fue arrebatado a lo alto» (Act 1,2). La referencia a la historia real es evidente, aunque la historia es considerada esencialmente desde la perspectiva de la relación entre Dios y los hombres. Esta idea no es nueva; yo mismo he explicado este «objeto formal» de las enseñanzas de la Escritura en materia de historia en un artículo publicado en 1963 en la NRT (incluido después en *La Biblia, palabra de Dios*, Barcelona 1968, p. 159-169, 176-185). ¿Hay que hablar aquí de *historicidad*? Esta palabra, que por lo demás designa aspectos empíricamente comprobables de la experiencia humana, es sin duda equívoca. Todo el mundo anda a la búsqueda de un lenguaje apropiado que nos permita superar este equívoco. En un artículo dedicado al tema de la imagen, el símbolo y la historicidad, G. Fressard hablaba de «la historia sobrenatural y (de) su ser histórico», distinguiéndola de la «historia natural» y de la «historia humana» (en E. Castelli, dir., *Demitizzazione e imagine*, Padua 1962, p. 40-79; cf. p. 52-55). Pero no se profundizaba suficientemente en el estudio de los planos o niveles de la «historia humana» ni se analizaban las relaciones existentes entre esta última y

la «historia sobrenatural». Ahora bien, éstas son las dos caras de la misma experiencia que únicamente se distinguen por el punto de vista adoptado al examinarlas.

Por este motivo, haciendo mía una sugerencia de Jean Guitton, he propuesto que para toda la Biblia, pero en especial para los Evangelios, se distinga entre lo «historial» y lo «histórico». El primer término, que podría aplicarse a toda reflexión que trate de interpretar la historia humana, considera esta última en los Evangelios como realización del designio de Dios. El segundo término identifica en esa misma historia los elementos empíricamente comprobables, o al menos que se deducen racionalmente de la documentación conservada[4]. En el Antiguo Testamento la relación entre los hombres y Dios tenía forma de promesa y de alianza, y la Ley era el documento jurídico que garantizaba esa alianza. La historia vivida bajo este signo se convirtió rápidamente en un drama polarizado por su desenlace futuro: el *eskhaton* anunciado por los profetas y diversamente representado al vencimiento de la evocación de los tiempos futuros. En la persona de Jesús, este *eskhaton* se hizo presente de una manera completamente distinta a como se lo imaginaba. Pero el fracaso aparente y la muerte de Jesús no pusieron fin a las esperanzas suscitadas por el *eskhaton*. Al contrario, el *eskhaton* mismo adquirió una dimensión nueva en virtud de la resurrección de Cristo, abarcando todo el tiempo de la Iglesia con, en el horizonte del futuro, el «fin» (*to telos*: 1Cor 15,24) en que las promesas de la Escritura y el triunfo de Dios encontrarán su más pleno cumplimiento. La historia así comprendida abarca la totalidad del tiempo. Limitada estrictamente al caso de Jesús, esta historia es una *interpretación* de lo que sus contemporáneos pudieron observar desde el exterior. Y es la sola interpretación *verdadera*, constitutiva del evangelio. Pero para desvelarla se hizo necesaria una revelación divina. Hasta la muerte de Jesús, sus mismos discípulos sólo pudieron entrever imperfectamente algunos aspectos. Su fe «en el evangelio del reino» de Dios y su adhesión afectiva al Maestro seguían siendo incompletas y ambiguas: en Act 1,6 se los ve incluso preguntándole a Cristo resucitado si iba a «restaurar el reino en favor de Israel». Se hizo necesaria la experiencia repetida de las apariciones y posteriormente la recepción del Espíritu Santo para que su fe y adhesión al

4. Sobre el distinto sentido técnico de los términos «historial» (*historial*) e «histórico» (*historique*), véase el excursus 4, p. 113ss.

Maestro alcanzasen la plenitud, al mismo tiempo que los discípulos recibían el encargo de evangelizar el mundo entero.

Los textos evangélicos, orales y posteriormente escritos, fueron producidos como obras literarias en el marco de esta fe y para realizar el encargo misionero, ya sea por la predicación fundamental que suscita la fe de los oyentes, ya sea por la instrucción más completa dada a los creyentes a lo largo de «reuniones en Iglesia». Estas últimas culminaban en la celebración de la «cena del Señor». Aquí es donde la fe se realiza de manera esencial y donde esa misma fe exige con la mayor fuerza la «anamnesis» de Jesús (cf. 1Cor 11,24-25), es decir, la rememoración de lo que él «hizo y enseñó» (Act 1,1). Cito lo que sobre este tema dice C. Perrot:

> «El profeta cristiano "profiere" la palabra de Jesús a su comunidad pascual, que se reúne con asiduidad. No hace historia para responder a la curiosidad que suscita el pasado recurriendo a algunos recuerdos de antaño. Y, sin embargo, no inventa nada. Al contrario. Porque nada es más exigente que la palabra de un Maestro, cuando se está convencido que el mismo está presente y que es él quien hace hablar ahora al profeta» (*Jésus et l'histoire*, París 1979, p. 307; trad. cast., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982).

Esta «anamnesis» implica necesariamente una *interpretación* adecuada y profunda de las palabras y de la historia terrena de Jesús. *Los Evangelios*, que son su fruto, *proclaman la fe de la Iglesia apostólica. Y, precisamente por esta razón, conservan el recuerdo realista de Jesús con el fin de desvelar el misterio de su persona*. De esta manera queda determinado el objeto formal de la enseñanza evangélica. Sabemos qué nos ofrecen los Evangelios y qué podemos pedirles. La predicación fundacional, el *kerygma* –para decirlo con una palabra bárbara que el gran público no comprende en absoluto–, tal como aparece en 1Cor 15,1-8 y Act 10,34-43, recibe toda una orquestación por parte de esta *catequesis en forma narrativa* que finalmente desemboca en cuatro libros diferentes. El punto de vista que domina el conjunto de los mismos se impone a todas las perícopas que recogen. Las tres «dimensiones» del evangelio se encuentran en cada una de esas perícopas, aunque en grados diversos.

Sin lugar a dudas, la *interpretación verdadera* de la persona de Jesús no sería posible, en esos textos, si no se apoyase en una *evocación suficiente* de su vida y milagros. Incluso los escritos más eviden-

temente cargados de reflexión teológica y pastoral, como pudieran ser las cartas de Pablo y la epístola a los Hebreos, suponen conocida esta evocación suficiente, dado que el Cristo a quien esos escritos remiten no es un personaje mitológico. La evocación por su parte no está construida de forma arbitraria, sin un enraizamiento profundo en la realidad vivida, como si únicamente sirviese para vehicular las «creencias» de la comunidad primitiva: tal era el postulado erróneo heredado por R. Bultmann de la Escuela de la historia de la religión. En todo caso, no se puede comprender correctamente la evocación de Jesús, en la predicación oral y después en los testimonios escritos de la misma, sin tener en cuenta la pluralidad interna que se observa en las «formas» de la predicación evangélica, tanto si refiere las palabras de Jesús como si narra su vida y milagros. Esta pluralidad de formas es correlativa a las funciones desempeñadas por los textos, en su diversidad, al servicio de la Iglesia, y se amolda a los contornos de una literatura «funcional» que yo mismo he presentado en otro lugar de forma sumaria (véase A. George y P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II, p. 416-442). Tal pluralidad afecta al tema que aquí estamos discutiendo, en la medida en que la misma ofrece materiales para trazar una historia «empírica» de Jesús, y al mismo tiempo matiza, desde esta perspectiva precisa, la manera de evaluar el contenido de cada perícopa y de cada detalle dentro de una misma perícopa sin dañar en nada la «verdad» de las enseñanzas evangélicas, aunque reduciendo esa «verdad» al punto de vista que le es propio. Recurriendo a una expresión de la constitución *Dei Verbum*, estos textos son «diversamente (*vario modo*) históricos» (número 12). Hay que echar una ojeada a esta variedad, sobre todo teniendo en cuenta que ciertos autores católicos, poseídos por un celo «del todo imprudente» (*Divino afflante Spiritu*, n.° 42; EnB 564) omiten sistemáticamente la referencia a este texto inequívoco cuando con toda razón reivindican la «historicidad» de los Evangelios (véase el n.° 19 de la *Dei Verbum*). Olvidan esos autores que la constitución del concilio Vaticano II *introdujo intencionadamente en su texto el principio de una pluralidad interna en la historicidad*, al referirse a la encíclica *Divino afflante Spiritu* (EnB 560). En efecto, en 1964 la Pontificia Comisión Bíblica recordó que esta regla de la hermenéutica «era válida para la interpretación de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento» («Ecclesia», 30 de mayo de 1964, p. 9).

b) Las diversas modalidades de la evocación histórica

Una cosa son las funciones pastorales y las formas literarias de los textos y otra las diferentes modalidades de su valor documental, desde el punto de vista de la evocación histórica. Estas últimas son las que nos interesa examinar ahora. Nuestros cuatro libros de los Evangelios no fueron unificados, sin que ello suponga una merma para su «testimonio». Éste se refería a algo más profundo que los detalles empíricos de la vida de Jesús tan del gusto de la curiosidad moderna: la significación de su persona y la eficacia de sus palabras y actos en la realización del designio de Dios. En Jesús, que con todo derecho podía dirigirse a Dios llamándole «¡*Abba*, Padre!», se cumplió la *acción decisiva de Dios* en la historia de los hombres con vistas a la salvación de éstos. De esta manera queda formalmente definido el objeto del testimonio evangélico.

Al mismo tiempo, las tres dimensiones detectadas en el evangelio a partir de su predicación fundamental reaparecen en la manera de narrar la historia de Jesús, de referir sus palabras y de evocar sus hechos y gestas. Infinidad de detalles literarios dependen de esta triple dimensión, sin que sean impuestos por la materialidad de los «hechos». Las «Escrituras cumplidas» han dejado su rastro en toda la narración. Las funciones de esta última con vistas a la «actualidad cristiana» le imprimen también su sello. Se destaca así, en el plano de la composición, lo que yo mismo he llamado antes una «catequeta en forma narrativa». De la experiencia histórica en que Jesús desempeña un papel central, ésta conserva lo esencial: cada narración particular, cada perícopa aislada, tiene un centro constituido siempre por sus palabras, sus comportamientos o sus actos. Pero en la forma de organizar la materia alrededor de ese centro, la composición muestra una gran flexibilidad, que es lo que justamente explica las diferencias entre los relatos paralelos, cuando éstos existen. No se trata de modificaciones substanciales introducidas arbitrariamente. A su vez, la progresiva profundización que tiene lugar en la comprensión de lo que Jesús hizo y enseñó deja sus huellas en la elaboración de los textos. Y otro tanto hay que decir de la originalidad literaria de cada «catequeta» (sobre esta palabra, véase Gál 6,6), tanto en el estadio de las síntesis finales como a nivel de los materiales utilizados para estas síntesis o en la predicación oral. Nada de esto se produce casualmente. Sería igualmente infantil atribuir tales diferencias al carácter más o menos com-

pleto de los informes dejados por los espectadores u oyentes directos de Jesús, los cuales habrían tomado nota exacta y puntual de lo visto y oído para preservar su recuerdo minucioso. Pero esto equivaldría a confundir los «testigos de Cristo» con periodistas actuales. Tanto si se trata de breves sumarios como de relatos llenos de detalles concretos, unos y otros son igualmente *verdaderos* desde el punto de vista que adoptan: son «relecturas» de la historia vivida, hechas a partir de la luz que proyecta la resurrección de Cristo. Tanto si se trata de textos fijados muy pronto –por ejemplo, 1Cor 11,23-25– como de relatos tardíos compuestos por los evangelistas a base de tradiciones orales que ellos han «puesto en forma», unos y otros deben ser igualmente aceptados, y su composición está impregnada siempre de intenciones teológicas que hay que estudiar cuidadosamente.

Por lo tanto, hay que plantearse siempre el problema del alcance de cada uno de los detalles, por mínimos que sean, de cada perícopa, en función del contexto inmediato en que el autor final lo ha colocado, a no ser que lo haya encontrado ya en las fuentes escritas utilizadas. Este alcance, que siempre tiene una cierta relación con la teología del autor, supera la preocupación por la «historicidad» reducida a sus aspectos empíricamente constatables y en último término identificada con una constelación de detalles «exactos». Ya antes he aludido al desajuste existente *en todos los casos de narración histórica* entre la complejidad de un «acontecimiento» tomado de una manera global y los relatos que puedan hacerse de él a posteriori. No es, pues, de extrañar que tal desajuste aparezca en el caso de los relatos evangélicos. De lo que estamos seguros es de que el desajuste en cuestión no recae sobre lo que la experiencia reseñada tuvo de significativo y esencial, y de que, por lo tanto, no altera la «verdad» de los relatos. Efectivamente, ésta sólo exige que se hayan conservado aquellos detalles que determinan el significado mismo de los acontecimientos. Es incluso posible que relatos paralelos no acentúen los mismos detalles significativos. Citaré aquí una vez más las palabras de la declaración *Sancta Mater Ecclesia*: «Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden inverso y expresen sus dichos no a la letra (*ad litteram*), sino con una cierta diversidad, conservando su sentido» («Ecclesia», 30 de mayo de 1964, p. 11).

Así, pues, toda buena exégesis demanda dos operaciones complementarias, que hay que realizar con un cierto orden lógico. La prime-

ra operación consiste en el examen global, con suficiente perspectiva, de la perícopa en cuestión para descubrir su «centro» de interés, su «corazón». Se palpa entonces el aspecto misterioso de Jesús que el evangelista ha querido mostrarnos en su personalidad histórica, ya sea evocando sus actos ya haciéndose eco de sus palabras (aunque no sea *ad litteram*). La segunda operación supone la primera y trata de explicar todos los detalles integrados por el evangelista en su texto, teniendo en cuenta la importancia de cada uno de ellos y su alcance en el conjunto del relato. Esta segunda operación se hace cargo de la construcción misma del relato, respetando el punto de vista del evangelista y las modalidades de su producción literaria. Es muy posible que después de esta investigación ciertos rasgos del relato (o de las palabras atribuidas a Jesús) aparezcan más imprecisos de lo que uno habría deseado, o incluso inexactos (sobre todo si se contradicen en los relatos paralelos), o un tanto convencionales. Pero en todo caso no nos hemos acercado a una historia menos *real* de Jesús, desde el punto de vista escogido por el evangelista para hablar de ella, al tiempo que hemos descubierto la teología personal –o tradicional– de este último. Ambas cosas son inseparables la una de la otra, dado que la primera enuncia el sentido de la segunda y ésta sólo es accesible a través de aquélla. El «testimonio» evangélico en cuanto tal las vincula necesariamente.

El resultado de todo esto es que *los Evangelios jamás nos ofrecen una historia acabada*, en el sentido moderno de la palabra. Únicamente la podemos deducir investigando sus textos, mostrando al mismo tiempo la interpretación que cada uno de ellos da de cada acontecimiento en particular y del conjunto, y explicando sus diferencias en la medida en que la documentación lo permite. Estamos, pues, más o menos en las antípodas de las operaciones que en otro tiempo conducían a la presentación «de los cuatro Evangelios en uno solo», sobre todo si este resultado se quería hacer pasar por la «historia integral de Jesús». Se comprende también que quienes todavía están esperando este resultado experimenten una especie de alergia en presencia de los métodos que acabo de describir, métodos por lo demás plenamente conformes con los últimos documentos del magisterio eclesiástico. Los motivos de esta actitud pueden ser múltiples: una concepción deformada y alicorta del evangelio como género literario; la ausencia de reflexión sobre el método histórico o la insuficiente experiencia práctica en el mismo; el rechazo instintivo por temor a los abusos

cometidos por críticos como Loisy, Bultmann o sus epígonos; el deseo de mantener a toda costa la tranquilidad intelectual, con la consiguiente insensibilidad para los problemas difíciles; la lectura «histórica» rutinaria desinteresada de la teología de los evangelistas; la ausencia de toda distinción entre lo que en este libro llamo lo «histórico» y lo «historial»... La lista podría continuar, pero todos estos motivos podríamos resumirlos en la mentalidad adquirida desde la escuela primaria en virtud de la cual se clasifican los relatos en dos categorías simples: los «históricos» y los que no lo son. Los primeros son *verdaderos* por definición; los otros (mitos, leyendas, fábulas, etc.), no. Más que de mentalidad simple habría que hablar aquí de «mentalidad simplista», pero en esta trampa caen incluso algunos intelectuales. La exactitud material de *cada uno de los detalles* de la evocación de un acontecimiento evangélico o la reproducción literal de *cada palabra* puesta en labios de Jesús se confunden entonces con la «verdad» del evangelio, garantizada para los creyentes por la inspiración que hace que determinados textos se conviertan en testigos de la revelación. Estamos ante un razonamiento plenamente sofístico[5].

Excursus 4

HISTORIAL (HISTORIAL) E *HISTORIQUE* (HISTÓRICO)

El idioma francés[6] es particularmente pobre en su vocabulario relativo a la historia, razón por la cual a menudo surgen serios equívocos cuando se discute el problema de las relaciones entre la fe cristiana y la historia –¿«vivida» o

5. Este sofisma constituye la base del libro de A. Ory, *Initiation à l'exégèse fonctionnelle: Retrouver l'historicité des Évangiles*, nueva edición corregida y adaptada por L. Kiebooms, París 1984. El autor (p. 29) comienza suprimiendo dos palabras del texto de la *Dei Verbum*, donde se dice que la verdad está expresada en textos «diversamente (*vario modo*) históricos» (n.º 19). Una vez suprimida la pluralidad de procedimientos en materia de evocación histórica, la verdad divina se hace depender de la exactitud de cada detalle: «cinco panes y dos peces» (p. 14). ¿Cómo es posible que un obispo haya aceptado epilogar de forma elogiosa un libro que lo único que merece es el olvido?

6. Tanto en este excursus como en el resto de la obra los términos *historial* e *historique* han sido traducidos siempre respectivamente por «historial» e «histórico». Es una traducción puramente literal ya que, aunque ambos términos aparecen en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia (edición de 1984, tomo II, p. 739), no tienen de por sí el sentido técnico que a lo largo de toda esta obra les atribuye el autor a los correspondientes términos franceses. El problema de vocabulario a que

«contada»?–. Inspirándome en J. Guitton (*Le problème de Jésus: Divinité et résurrection*, París 1953, p. 182; trad. cast., *El problema de Jesús*, Fax, Madrid 1966), he escogido el antiguo vocablo francés *historial* (historial) y le he dado un sentido específico que lo contradistingue de *historique* (histórico), término mucho más corriente hoy día.

El término en cuestión no es de ningún modo una creación artificial. Caído en desuso en el francés moderno, provenía directamente de la palabra latina *historialis*, bien atestada en la antigüedad cristiana. En la traducción de las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes, Rufino de Aquileia distingue la *historica narratio* (VII, 2, ed. de Sources chrétiennes *7bis*, p. 198) de la *historialis intelligentia* (VII, 5, p. 208): es la diferencia que existe entre el relato como tal y su interpretación. San Agustín en cambio en *La ciudad de Dios* (X, 32, 1) habla solamente de la noticia o saber que proviene «del conocimiento de la historia» (*historialis cognitio*). Otros ejemplos se encuentran en Sidonio Apolinar (*Lettres*, VI, 12) e Isidoro de Sevilla (*Allegoriae*, XII). También el adverbio derivado *historialiter* se usa con relativa abundancia por oposición a *spiritaliter* (Filastrio de Brescia) o a *mystico sensu* (Isidoro de Sevilla). Ambas formas siguen en uso en el latín medieval (referencias en J.F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, p. 489).

Hasta aquí la raíz etimológica del antiguo término francés. Su recuperación es útil, como lo demuestra la cita de J. Guitton. En todo caso, la oposición *historial* (historial) – *historique* (histórico) da un valor específico a cada uno de los términos. En este sentido preciso lo he utilizado yo en diversas ocasiones: *L'historien devant la résurrection du Christ*, «Revue d'histoire de la spiritualité» 48 (1972), p. 249ss; *La résurrection de Jésus et l'histoire: Historicité et historialité*, en *Dieu l'a ressuscité d'entre les morts*, «Les quatre fleuves» 15-16 (1982), p. 158-162; *Pour une étude scripturaire de la christologie: Note méthodologique*, en *Bible et christologie* (Pontificia Comisión Bíblica), París 1984, p. 116-122. En la narración de la historia «vivida» se distingue la referencia a una experiencia real que puede llegar a ser objeto de investigaciones «históricas» (*historiennes*), y la realidad misteriosa subyacente y que ningún conocimiento empírico puede descubrirla por sí solo. El aspecto «histórico» (*historique*) de la cruz está constituido por la muerte de Jesús, un viernes por la tarde, sobre el Gólgota, entre dos bandidos crucificados como él, con una inscripción que irrisoriamente lo identificaba como «rey de los judíos». El aspecto «historial» (*historial*), desde el punto de vista religioso, es que Jesús murió «por nuestros pecados» (1Cor 15,3), que su muerte fue «un pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1), que aquí en la tierra su muerte fue la oblación de su cuerpo en sacrificio (Heb 10,10) para hacer realidad nuestra salvación.

---

alude P. Grelot con respecto al francés existe seguramente también en castellano, pero la solución adoptada en la traducción es puramente utilitaria: ayudar a que el lector comprenda con claridad el pensamiento del autor. (Nota del traductor.)

El aspecto «historial» (*historial*) del acontecimiento de Pascua se identifica con la resurrección de Jesús, estrictamente inaccesible al conocimiento empírico. Su aspecto «histórico» (*historique*) lo constituyen las manifestaciones de Cristo glorioso a sus discípulos, en virtud de percepciones de naturaleza particular de cuya realidad dieron testimonio esos mismos discípulos: las investigaciones «históricas» (*historiennes*) pueden tener por objeto estas experiencias de los testigos, experiencias que inmediatamente plantean a los investigadores el problema de la fe.

La necesidad de la misma distinción lingüística representada por el antiguo vocablo francés se experimenta también en filosofía para traducir el difícil estilo de M. Heidegger. Teníamos ya algunos ejemplos en los fragmentos traducidos al francés por H. Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (trad. cast., *¿Qué es la metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1967), seguido de una selección de textos de *L'être et le temps* (trad. cast., *El ser y el tiempo*, FCE, México [3]1980) y de *Conférence sur Hölderlin* (cf. en cast., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona 1983), París 1951 (véase p. 177s, § 73 de *El ser y el tiempo*). Este mismo vocabulario ha sido aceptado más recientemente por G. Kahn en la traducción de la *Introduction à la métaphysique* (trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1972), París 1967 (véase en el índice, p. 212, donde *historique/historial* corresponde sólo parcialmente a *Historie/Geschichte*). No creo que J. Guitton se haya inspirado en Heidegger. Pero, ¿por qué la sugerencia de este académico de la lengua francesa no sería suficiente para incorporar la palabra en cuestión al *Petit Robert* y al *Larousse de la langue française: Lexis*? El sentido de las palabras viene determinado por su uso. En la actualidad (1985) existe en el castillo de Tours el museo «L'historial de Touraine». Es evidente en todo caso que el sentido técnico que yo propongo le da a la palabra un valor específico.

IV

EL EVANGELIO EN LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

Hasta aquí hemos tratado de precisar la relación existente entre el evangelio, la fe cristiana y la historia de Jesús. Pero el estudio de cada uno de estos puntos remite a una cuarta realidad, de la que ahora vamos a tratar: la realidad *eclesial*, lugar en el que se ha formado, conservado, profundizado y fijado en textos el «depósito» (1Tim 6,20) constituido por la *tradición apostólica*. Cuatro proposiciones mostrarán la importancia de este punto para el evangelio, para la fe y para el conocimiento de la historia de Jesús.

1. La tradición precede y desarrolla la Escritura

Este hecho constituye una evidencia histórica y teológica. El cristianismo, que se basa en la revelación divina y vive de ella, no es una religión de tipo coránico fundada sobre un libro. Jesús no dejó nada escrito y a sus apóstoles no les mandó escribir sino anunciar de viva voz la buena nueva y formar con quienes habrían de creer en esa predicación la Iglesia, prolongación del grupo de los discípulos que le habían seguido a él. Recordaré aquí una reflexión que el padre Huby escribió por los años 20 y reiteró en 1954:

«La Iglesia existió antes que los Evangelios, el espíritu antes que la letra, la religión de autoridad antes que la religión de un libro, por importante que sea. La Iglesia no está fundamentada sobre los Evangelios escritos, que nacieron cuando ella irradiaba ya juventud y vida. La Iglesia no tiene otra piedra angular que la persona misma de Cristo, ni otro fundamento, después del Maestro divino, que san Pedro y los apóstoles» (*L'évangile et les Évangiles*, nueva ed., París 1954, p. 1).

«Bien mirado, esta economía del plan divino es admirable, y se comprende el hecho de que Jesucristo mismo no nos haya dejado nada por escrito y que los Evangelios no fueran redactados inmediatamente después de su muerte, sino cuando la Iglesia había dejado ya la cuna y había paseado sus ansias de conquista por Judea, Samaría, Asia Menor, Grecia, y hasta en el corazón del imperio, en la Roma de los césares» (p. 3: obsérvese la indicación ocasional sobre la fecha de composición de los Evangelios).

La Iglesia misma, o mejor, las diversas comunidades locales unidas entre sí por el hecho de participar de la misma fe, sólo existen entonces en función del mensaje que han recibido, del que viven y que ellas a su vez transmiten. Anteriormente he señalado que los verbos «recibir» y «transmitir» son términos técnicos de la tradición rabínica que la tradición apostólica hace suyos (cf. 1Cor 11,23 y 15,3). El hecho de que esta tradición sea ante todo oral no debe enjuiciarse partiendo de nuestra cultura actual. Citaré una vez más el artículo del padre Huby:

«Jesús predicó el reino de Dios a un pueblo en el que la tradición oral era el medio de instrucción por excelencia, en el que "la enseñanza o la revelación llegaba al corazón, sede de la inteligencia, por el canal del oído" (E. Dhorme). Este método supone y desarrolla el ejercicio de la memoria» (o.c., p. 32).

Vanamente se alegará contra este punto de vista general el ejemplo de los escritos de Qumrán, que presuponen la existencia de una comunidad de letrados apegados al libro por excelencia, la Sagrada Escritura. Ahora bien, los discípulos de Jesús eran personas «sin instrucción ni cultura» (Act 4,13) y la Iglesia naciente no constituía una comunidad cerrada, de «puros», replegada sobre sí misma como era la comunidad de Qumrán. En caso contrario, Jesús «habría escogido sus discípulos entre los letrados, doctores de la ley u otros escribas de oficio: de todo ello había en la Palestina de entonces» (L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition*, Brujas-París 1968, p. 16; trad. cast., *Jesús en los orígenes de la tradición*, Desclée, Bilbao 1970). En este punto, nuestra costumbre de valernos de la escritura nos ha deformado el espíritu debilitando el poder de la memoria. J. Huby (o.c., p. 33s) citaba una observación de P. Batiffol al respecto:

> «Escribas y rabinos judíos tenían como regla de oro de la enseñanza que el discípulo escuchase al maestro y repitiese sus máximas lo más fielmente posible. El buen discípulo, se solía decir, "es semejante a una cisterna bien calafateada y que no pierde ni una gota"... La obra *Pirqé 'abot* (Sentencias de los padres), una colección de sentencias de aproximadamente sesenta rabinos célebres de los siglos I y II de nuestra era, nos da una idea del cuidado con que en el judaísmo palestino se conservaban los dichos de los sabios» (P. Batiffol, *Orpheus et l'évangile*, París 1908, p. 208: léase sobre el tema las páginas 206-216).

Este punto, ampliamente asegurado desde comienzos de nuestro siglo, ha sido puesto de nuevo en primer plano por la escuela exegética sueca, especialmente por el libro de B. Gerhardsson, *Prehistoria de los Evangelios* (Sal Terrae, Madrid 1980). Con todo, hay que guardarse de equiparar totalmente la formación de los Evangelios con la de los escritos rabínicos. Entre ambos casos de «tradición» hay en efecto diferencias capitales.

2. La tradición se desarrolla en comunidades estructuradas

a) El lugar reservado a Jesús en la tradición cristiana

La primera diferencia se refiere al lugar reservado a Jesús en la tradición cristiana. En el rabinismo, el material objeto de transmisión

estaba formado únicamente por las sentencias de los doctores (o de los «sabios», según la terminología del período antiguo). En la tradición evangélica el lugar reservado a Jesús era muy diferente, a pesar de que él mismo se comportó como un maestro rodeado de discípulos. Ya durante el ministerio público se había ido afirmando el carácter original de su personalidad por la importancia de sus actos significativos: realizar curaciones, perdonar los pecados, comportarse libremente frente a las reglas del sábado o los usos relativos a la pureza legal, interpretar con autoridad la Ley de Moisés... Jesús no se define jamás y prefiere que los demás intuyan el secreto de su personalidad; de hecho, a su alrededor se discute quién es él. En el Evangelio de Juan resuena el eco de estas discusiones, especialmente en los capítulos 7-10.

Pero las cosas no se esclarecen hasta después de su muerte en cruz –¡qué paradoja!– y su resurrección. Es una revelación reservada al pequeño grupo de sus discípulos. Se ve entonces con claridad que él no era un maestro como los otros, aunque su enseñanza poseyera una autoridad especial. Jesús es mucho más que eso. Al mismo tiempo, *su enseñanza forma un todo con su persona y su vida*. Por lo mismo, no basta con retener sus palabras, sino que hay que conocer de forma auténtica sus comportamientos y sus acciones significativas, su muerte y su resurrección de entre los muertos, cosas ambas que desvelan plenamente el misterio de su persona.

Nada de esto parece encontrarse de momento en las tradiciones rabínicas. Los recuerdos relativos a la vida de los doctores célebres no era algo que afectase directamente a los fundamentos de la fe y de la práctica judías, razón por la cual hemos de separarlos hoy día de la serie de leyendas puestas por escrito con frecuencia mucho tiempo después de su muerte. J. Neusner, por ejemplo, ha investigado en este sentido las tradiciones referentes al reorganizador del judaísmo después de la destrucción de Jerusalén, Johanán ben Zakkay (cf. col. Studia Post-Biblica, 6 y 16, Leiden 1970). Esta situación es muy diferente de las condiciones en las cuales fueron reunidas y puestas por escrito las tradiciones relativas a la persona de Jesús: éstas afectaban directamente a la fe cristiana.

b) El desarrollo de la tradición cristiana

Todavía hemos de señalar otra diferencia: la que se refiere a las modalidades del desarrollo teológico y literario observado en la tradición cristiana.

Desde el punto de vista *teológico*, la comprensión auténtica de la persona de Jesús, objeto central de la revelación, alcanza su plenitud sólo con las manifestaciones de Cristo resucitado y con el don del Espíritu Santo, que «guía a los discípulos hasta la verdad plena» (Jn 16,13). A partir de entonces, la presencia activa de Cristo resucitado en su Iglesia y la acción iluminadora del Espíritu Santo acompañaron a la Iglesia en su tarea misionera, dándole la posibilidad de ahondar progresivamente en su comprensión del misterio de Jesús. Esta situación se prolongó a lo largo de todo el período fundacional, durante el cual la Iglesia se instaló primero en el judaísmo y después en el mundo grecorromano, hasta que desaparecieron los apóstoles y los discípulos de los apóstoles, a los cuales se deben los libros del Nuevo Testamento. La revelación estaba contenida en su totalidad en Jesucristo, desde su encarnación hasta su glorificación celestial. Pero la inteligencia de su objeto y su traducción en lenguaje humano sólo se hicieron realidad progresivamente, y para ello se necesitó tiempo.

Fueron necesarias también *experiencias* que de manera sucesiva plantearon problemas hasta entonces inéditos y obligaron a buscar soluciones adaptadas a cada caso, sin perder nunca de vista lo único permanente, a saber, el misterio de Jesucristo, comprendido en su plenitud y en sus implicaciones prácticas: evangelización de nuevos ambientes (judíos helenistas, samaritanos, paganos de Antioquía, de Asia Menor, de Grecia, etc.), resistencia de los ambientes judíos e incluso persecuciones por parte de las autoridades oficiales judías, confrontación con las filosofías helenistas y con los cultos orientales, dificultades y más tarde persecuciones por parte de ciertas autoridades locales (concretamente en Roma el año 64), muerte de los apóstoles y de los discípulos directos de Jesús, destrucción de Jerusalén y reorganización del judaísmo rabínico con exclusión de los judeocristianos, etc.

Cada una de estas experiencias pudo ser afrontada fructuosamente gracias a nuevas y sucesivas profundizaciones de la tradición recibida, las huellas de las cuales se hacían perceptibles desde entonces en la vida de fe. Tal es el aspecto teológico de «tradición fundacional», dejada después a la Iglesia como regla de la fe y de la vida práctica.

El otro aspecto sobre el que se centró el desarrollo es de orden literario. Los resultados de la profundización teológica señalada en los párrafos anteriores encontraron su expresión en la literatura «funcional» de la Iglesia, unas veces destinada a comunidades locales y otras a grupos concretos de una comunidad. Desembocamos así en la historia literaria del Nuevo Testamento. Y no es necesario que nos refiramos aquí en exclusiva a las cartas, porque la preservación fiel de las tradiciones evangélicas obedeció al mismo principio fundamental. Sería un error pensar que su transmisión se producía por simple repetición mecánica de textos particulares, fijados desde el principio en su literalidad y reunidos después para formar síntesis sin apenas modificaciones verbales. Como punto de partida de las palabras de Jesús y de la historia evangélica seguramente hay que señalar la enseñanza oral procedente de «testigos oculares» (*autoptai*: Lc 1,2). Pero, a partir de ahí, el «testimonio» (*martyria/martyrion*) se amplía progresivamente bajo el impulso del Espíritu Santo, «testigo» supremo de Jesucristo (cf. Jn 15,26-27). Desde el estadio de la predicación primitiva, en la que determinadas palabras de Jesús o relatos aislados recibieron forma literaria independiente y sin orden, hasta las cuatro síntesis finales, que al mismo tiempo nos dan a conocer la teología propia de cada evangelista, se produjo un trabajo de elaboración literaria del que únicamente podemos entrever algunos detalles. Los esfuerzos hechos para conocer mejor este largo proceso por medio de minuciosos análisis nos permiten penetrar, un poco al menos, en la vida profunda de las comunidades eclesiales.

Aquí hay que subrayar un hecho importante. No se trataba de comunidades anónimas en las que cada miembro, sin control, habría podido inventar lo que a su gusto se podía atribuir al Señor Jesús. *Eran*, por el contrario, *comunidades vertebradas por estructuras ministeriales con la responsabilidad sobre las tradiciones que había que transmitir*, a fin de mostrar la actualidad permanente de las mismas y hacer que los fieles viviesen de este evangelio. Yo mismo he insistido en otros trabajos sobre la importancia de esta estructuración eclesial (cf. *Évangiles et tradition apostolique*, p. 80-82; *Église et ministères: Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, París 1983, p. 74-102), a la cual se refieren «las funciones comunitarias creadoras de textos» (*Introducción crítica al Nuevo Testamento* II, p. 412-416). En este punto concreto, la crítica de R. Bultmann que habla de las «comunidades creadoras» descansa enteramente en el vacío. ¿En qué

sentido puede hablarse de «comunidades creadoras»? No obstante todas las observaciones inteligentes contenidas en las obras de Bultmann sobre la «situación vital» exigida por cada una de las tradiciones evangélicas, hay que rechazar de modo categórico el que a muchas de ellas les niegue todo arraigo en la *historia real*, presente en los textos de diversas maneras. La «producción» de los textos evangélicos en función de las necesidades eclesiales es un acto puramente *literario* que no compromete para nada el origen de la herencia que así se ha hecho fructificar. Este principio es válido para todas las etapas de la formación de las tradiciones, teniendo en cuenta que el paso del estadio oral al escrito no se produjo seguramente en la misma fecha para todas ellas. Lo que cambia de un libro a otro es que «los evangelistas, al transmitir las palabras y los hechos del Señor, los *interpretaron* para bien de sus lectores, el uno en un contexto y el otro en otro» (*Sancta Mater Ecclesia*; cf. en «Ecclesia», 30 de mayo de 1964, p. 11, un texto castellano ligeramente diferente). Es de destacar que el principio de la interpretación se aplica tanto a las palabras como a la vida y los milagros.

Todo ello no ha podido hacerse sin modificaciones textuales, estilísticas o verbales. Ésta es la razón de que «los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso y expresen sus dichos no a la letra sino con una cierta diversidad, conservando su sentido» (ibídem). Basta comparar los discursos de Jesús en Mateo y en Juan para comprobar que el estilo es distinto, que el vocabulario y las perspectivas teológicas tienen orientaciones diferentes, en una palabra, que los dos autores han dejado la huella de su personalidad en sus testimonios, los cuales siguen siendo *verdaderos* cada uno a su manera. Las palabras y las acciones de Jesús, su muerte y resurrección, la evocación de su origen, adquieren así el matiz de las catequesis respectivas de ambos evangelistas. Éstos son igualmente fieles a la «tradición» recibida y transmitida, en su comprensión del misterio anunciado: es lo que yo he llamado la dimensión «historial» de su texto. Por otra parte, los mismos evangelistas adoptan procedimientos diferentes para evocar los «hechos» en que ese misterio se ha encarnado concretamente: es la dimensión «histórica», sobre la cual es lícito investigar críticamente partiendo de la dimensión «historial».

3. La tradición encuentra su unidad en la unidad de la fe

Si la tradición apostólica nos llega por testimonios diversificados, es lícito preguntarse qué es lo que asegura su unidad. Este problema se plantearía de manera mucho más aguda si el principio de unidad se buscase en la evocación *exacta* de la vida y los milagros de Jesús y en la reproducción *literal* de sus palabras. En este caso nos enfrentaríamos con tales contradicciones de detalle que, a veces, resultarían vanos los esfuerzos de armonización. Los comentadores patrísticos, que leían los Evangelios en función de los criterios de la historiografía grecorromana, experimentaron repetidamente esta dificultad: san Agustín dedicó a este tema todo un libro, publicado el año 400 (*De consensu evangelistarum*, sobre la concordancia de los evangelistas, PL 34,1041-1230). Era un ensayo de armonización de las discordancias y las contradicciones, efectuada con la mentalidad de los eruditos de su tiempo. Otros muchos autores tuvieron que enfrentarse entonces con este problema, como ha demostrado H. Merkel al estudiar el tema de «la pluralidad de los Evangelios como problema teológico y exegético en la Iglesia antigua» (*La pluralité des Évangiles comme problème théologique et exégètique dans l'Église ancienne*, Berna 1978: se citan y analizan los textos correspondientes). De hecho, lo que asegura la unidad de los testimonios dentro de la diversidad de sus formas es el objeto que todos ellos tienen en perspectiva, concretamente, *el misterio de Cristo en su totalidad*. La comprensión que cada uno de ellos nos ofrece de dicho misterio no entraña contradicción alguna, aunque las interpretaciones presentadas y las representaciones en que éstas se basan indican «puntos de vista» con perspectivas diferentes. ¿Habría que extrañarse de esto? Una estatua no puede ser fotografiada desde todos los ángulos a la vez. Cada fotografía muestra una perspectiva particular. Aunque sea imposible superponerlas, todas ellas nos dan sin embargo una representación verdadera de la estatua.

Una comparación no es ciertamente una explicación: los acontecimientos del evangelio no son objetos materiales, ni los textos que los relatan son fotografías. En cualquier caso, la comparación nos ayuda a comprender con cierta flexibilidad las modalidades de composición de dichos textos. La diversidad en mil detalles genera, entre textos paralelos o emparentados, una «concordancia discordante». Las discordancias se refieren a la *evocación* de las palabras y las acciones de Jesús

como hechos *pasados*, en el momento mismo en que su *interpretación* muestra en ellos acontecimientos *actuales* dado que esas palabras y esas acciones se hacen de nuevo presentes para aquellos miembros de la Iglesia que asisten a su «anamnesis». Por este motivo, las obras recientes son más reservadas, a la hora de evocar detalladamente los acontecimientos, que las «vidas de Jesús» escritas durante el período precedente. Ya la *Historia de Jesús* de A. Nisin (París 1961; trad. cast. y cat., Barcelona 1968), sólidamente documentada a base de algunos exegetas belgas, trataba de aplicar los métodos de la «historia de las formas» (*Formgeschichte*) a los Evangelios sinópticos para obtener un cuadro realista del drama vivido por Jesús. Posteriormente a esa fecha tenemos: el penetrante estudio de J. Guillet, *Jésus devant sa vie et devant sa mort* (París 1971); la síntesis más directamente «fáctica» de C.H. Dodd, *El fundador del cristianismo* (Herder, Barcelona [5]1984; ed. orig. ingl., 1970); las reflexiones metodológicas de X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967; ed. orig. franc., París 1963), puestas al día y completadas en la *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I (Herder, Barcelona 1983, p. 429-450; ed. orig. franc., París 1976); el «discurso del método» publicado por R. Latourelle, *L'accés de Jésus par les Évangiles: Histoire et herméneutique* (París-Tournai-Montreal 1978; cf. en cast., *A Jesús, el Cristo, por los Evangelios*, Sígueme, Salamanca 1982). El camino sigue abierto.

Según todos estos estudios recientes, la ruptura establecida en otro tiempo por M. Kähler entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe» ha quedado clara y definitivamente superada; poco a poco la atención se ha ido centrando en el papel propio y la estructura de la tradición apostólica. Como muy bien ha escrito F. Mussner al estudiar precisamente este tema en el volumen colectivo *Exégèse et dogmatique* (Brujas-París 1966, p. 149-183),

> «el problema de las relaciones entre la exégesis y la dogmática ... únicamente puede encontrar una vía de solución, en lo que a la cuestión del "Jesús histórico" y del "Cristo de la fe" se refiere, en el reconocimiento de *la importancia de la instancia apostólica intermedia*, evidentemente en constante referencia a la conciencia que Jesús tenía de sí mismo» (p. 184).

Al mismo tiempo se evalúan *los límites del conocimiento empírico* que podemos tener de Jesús. No está prohibido recurrir a los textos

evangélicos para construir una representación de conjunto en la que se integrarían todos los detalles textuales como datos *verosímiles*. En todo caso, el carácter hipotético que en buena medida adoptarían estas reconstrucciones no nos permitirá fiarnos de ellas como si de reconstrucciones «históricas» totalmente fidedignas se tratase. El padre Lagrange lo había señalado hace muchos años: «Los Evangelios son la única vida de Jesús que se puede escribir; el problema está en comprenderlos lo mejor posible» (*L'évangile de Jésus Christ*, París 1928, p. VI; trad. cast., *El evangelio de Nuestro Señor Jesucristo*, Barcelona 1933).

4. La «producción» de los textos evangélicos en la tradición apostólica y subapostólica es objeto de diversas hipótesis

En el desarrollo teológico y literario de la tradición apostólica se ha conservado fielmente el «depósito» (1Tim 6,20) en todos aquellos aspectos que habían de conservarse. Humanamente hablando, los «ministros» encargados de esta tarea han velado por el cumplimiento de la misma, tanto si se trataba de los «presbíteros que trabajan en la palabra y en la enseñanza» (1 Tim 5,17), de los «profetas, evangelistas, pastores y doctores» (Ef 4,11) o, anteriormente aún, de los mismos «apóstoles», primeros «testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc 1,2). No debemos olvidar que todos han recibido un «carisma» del Espíritu para cumplir su misión (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Se trataba de un carisma «funcional», que asistía a sus depositarios en los actos exigidos por su tarea específica. Desde este punto de vista, podemos poner bajo el influjo del carisma el anuncio del evangelio en todas sus formas, orales o escritas, siempre que el mismo se haya realizado en conformidad con el testimonio apostólico. Los avisos contra los «falsos doctores», diseminados a lo largo de las cartas pastorales (1Tim 6,3-5; 2Tim 2,14-18; Tit 1,10-14) y en la segunda de Pedro (2Pe 2,1-4; 3,3-4) muestran que la tradición inmediatamente dependiente de los apóstoles ya se preocupaba del «depósito».

A este carisma «funcional» hay que unir el que impulsó a apóstoles o «varones apostólicos» (*Dei Verbum*, n.º 18) a poner por escrito las tradiciones evangélicas. Y no hay razón para que este segundo carisma lo limitemos a los redactores finales de nuestros cuatro Evangelios: ¿No tenían acaso sus autores la intención de recoger materiales

literarios, escritos o todavía orales, que a su entender ya gozaban de autoridad para anunciar el evangelio de Jesucristo? ¿Por qué motivo iban a ser considerados estos materiales «canónicos» en el sentido activo de la palabra –es decir, «reguladores» y «normativos»– si el Espíritu Santo no hubiese intervenido en la fiel conservación de los mismos? En este punto podemos empalmar la inspiración bíblica con las funciones de los «ministros» encargados de la fiel conservación de la tradición eclesiástica procedente de los apóstoles (véase mi artículo en *Glaube im Prozess*, Friburgo de Brisg. 1984, p. 563-579; en francés en «Esprit et vie» 8, 1986, p. 97-105).

En cualquier caso, hay que reconocer que las vías seguidas por cada uno de los materiales hasta su inserción en las síntesis finales, donde han recibido la forma que nosotros conocemos, no han quedado consignadas en el Nuevo Testamento. Los testimonios patrísticos, entre los siglos II y IV, contienen informaciones valiosas al respecto, aunque sin que puedan exigir nuestra adhesión de fe: debemos estudiarlas sin duda con respeto, pero también con un sincero sentido crítico. Las investigaciones analíticas promovidas por la exégesis moderna ofrecen otros datos, pero no siempre son fáciles de interpretar. La combinación de estos dos tipos de informaciones nos permite elaborar *hipótesis verosímiles*: acerca de los autores y fechas de composición de los textos actuales, acerca de las etapas preparatorias y sucesivas de esos mismos textos desde el comienzo de la tradición apostólica. Es inútil que perdamos el tiempo soñando que un día dispondremos de una solución segura e incontestable para cada uno de estos problemas pendientes: *nunca tendremos otra cosa que hipótesis*, más o menos fundadas según los casos. Todavía es más ilusorio pensar que la «solución» en cuestión es necesaria para garantizar con certeza la «verdad» del testimonio evangélico. Esta «verdad», correctamente comprendida, no puede ser solidaria de ninguna proposición hipotética, que otra proposición podría poner en duda o contrarrestar.

En buena crítica racional, la «verdad» del testimonio evangélico descansa sobre los dos pilares que ya he señalado antes: 1) La fiel conservación del evangelio en comunidades eclesiales articuladas en torno a ministerios responsables (evidentemente a partir del de los apóstoles). 2) Las exigencias de este evangelio en materia de conocimiento auténtico de Jesucristo (*verdadero*, desde el punto de vista de la interpretación que ofrece de su vida y de su función; *suficiente*,

desde el punto de vista de la evocación de los acontecimientos que forman la trama de su historia). Afirmado esto, hay que reconocer que la evocación «histórica» (en el sentido «fáctico» de la palabra) se sirve en los Evangelios de una *gran variedad de procedimientos*, todos ellos válidos siempre que sean rectamente comprendidos. Una vez ante los textos salidos de la «tradición fundacional» y releídos sin cesar por la «tradición receptora», hay que acogerlos respetando las tres dimensiones que siempre lleva consigo el evangelio, sin exigirles un mayor grado de «historicismo» que el que les otorgaban las convenciones historiográficas de su tiempo. Si algunos superan ese grado exigible, tanto mejor: ha quedado en parte satisfecha nuestra curiosidad. Pero si esta curiosidad sigue insatisfecha, mejor aún: aprenderá a prescindir de lo que la fe cristiana no considera necesario.

Para actuar lógicamente en relación con estos principios, habría que aplicarlos a todas las perícopas y a todos los grupos de perícopas presentes en nuestros cuatro Evangelios actuales. ¡Tarea imposible! En todo caso no será inútil dar algunos ejemplos que ayuden a fijar las ideas. Para empezar, es básico que distingamos entre los relatos o material narrativo y las palabras o dichos de Jesús. Aunque las palabras fueron «puestas en forma» por quienes transmitieron la tradición evangélica y finalmente por los autores de nuestros cuatro Evangelios, se puede suponer, a modo de hipótesis general, que las mismas estaban enraizadas en el «depósito» literario procedente del mismo Jesús. Por el contrario, el material narrativo necesariamente tuvo que ser formado, transmitido, recogido y organizado en forma de síntesis en el marco de la tradición apostólica y subapostólica, entre la fundación de la Iglesia y la publicación de los cuatro Evangelios. En el presente volumen analizaré únicamente algunos relatos, por la simple razón de que éstos no plantean el problema del paso entre los estadios representados por la tradición procedente de Jesús y respectivamente su redacción «apostólica». Los ejemplos escogidos serán otras tantas ilustraciones de los principios expuestos en la parte primera. Naturalmente, mi investigación sólo puede abarcar un campo muy limitado.

PARTE SEGUNDA

LECTURA DE TEXTOS NARRATIVOS

CAPÍTULO TERCERO

GENERALIDADES

I

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA

1. En busca de una orientación correcta

Los dos capítulos anteriores han estado dedicados a la historia de la cuestión exegética en los documentos oficiales del magisterio eclesiástico y a la exposición de algunos principios generales. Ahora se trata de aplicar estos principios a una selección de textos. El estudio de las palabras o dichos de Jesús, releídos y reinterpretados por los evangelistas a la luz de las perspectivas abiertas por la resurrección, lo dejo para otro volumen. En éste analizaré sólo textos narrativos.

a) Insistencia en algunos principios

En más de una ocasión he oído decir que las orientaciones positivas dadas por el magisterio eclesiástico después de la encíclica de Pío XII (1943) estaban *en contradicción* con las prohibiciones impuestas por el mismo magisterio en su lucha contra el modernismo (entre 1904 y 1925). Según la opinión de algunos autores, esta contradicción habría tenido repercusiones en la misma constitución conciliar *Dei Verbum*. En un libro publicado en 1984 leo al respecto que «toda la terminología y, como consecuencia, toda la problemática de la exégesis *racionalista* (*sic*) está presente en (su) número 12». Y consecuente-

mente, «la exégesis racionalista» habría encontrado ahí «la horma para su zapato», mientras que la «exégesis clásica» (*quid sit*?) la habría «hallado en el número 19», que trata de la veracidad de los Evangelios. Tal apreciación es absurda. Lo que realmente ha sucedido es que, desde la época del modernismo, un cierto número de problemas de fondo suscitados por la crítica racional (y no racionalista, como dice el panfleto en cuestión) han madurado y se los ha formulado de manera más precisa. En otras palabras, donde en otro tiempo sólo aparecían callejones sin salida o caminos muy accidentados se ha ido descubriendo poco a poco un camino seguro.

De las instrucciones contra el modernismo hay que retener dos indicaciones positivas muy importantes:

1) La fe católica mantiene firmemente *la inserción real, en la historia humana*, de los acontecimientos que constituyen su objeto, sobre los que se funda, o que han servido de signo que la han dado a conocer como verdadera. La persona de Jesús está sin duda en el centro de estos acontecimientos. 2) Sin embargo, para alcanzar la persona de Jesús a partir de los textos que hoy poseemos, y para situar estos textos en la historia de la Iglesia primitiva, hay que recurrir a hipótesis de trabajo. En este sentido, los exegetas han de actuar con un *sano sentido crítico* a la hora de escoger esas hipótesis, para que la continuidad y el contenido de la fe apostólica no sufran detrimento.

El recurso serio a la crítica bíblica no contradice ninguna de esas dos exigencias: es lo que en definitiva ha venido a recordarnos la constitución *Dei Verbum*. Como *crítica literaria*, la crítica bíblica se esfuerza por comprender exactamente textos que son *testimonios de fe*, y el lector creyente no experimenta dificultad alguna en conectar con ellos en la fe que traducen: los textos le invitan a dar su adhesión de fe personal dado que los mismos estuvieron desde su origen en relación directa con una vida de fe comunitaria conservada actualmente, en su forma y objeto, en la tradición eclesial. Como *crítica histórica*, la crítica bíblica no puede ignorar el medio ambiente eclesial en que dichos textos se formaron, primero oralmente y después por escrito, hasta constituir las síntesis en las que figuran actualmente. Pero no fue ese medio ambiente eclesial el que creó artificialmente su contenido: por las exigencias mismas de su fe, la Iglesia se preocupó de evocar la existencia terrena de Jesús, «lo que él hizo y enseñó» (Act 1,1), sobre el trasfondo de las Escrituras, que de manera anticipada

daban testimonio de él, a fin de contemplar a partir de ahí su misterio total, sin excluir su presencia y eficacia actuales.

Puede suceder que determinados análisis literarios e investigaciones históricas concentren su esfuerzo sobre tal o cual punto particular de este trabajo de conjunto, del mismo modo que a veces un crítico de arte necesita fotografiar o hacer una radiografía de detalles muy concretos de un cuadro. Pero todas estas operaciones se subordinan al esfuerzo global, que las trasciende al poner cierta distancia con relación al «objeto» estudiado. Aquí, el objeto no es otro que la persona de Jesucristo, que a la vez e indisolublemente se presenta como «Jesús de la historia» y «Cristo de la fe». La crítica misma nos lleva a esta conclusión a medida que penetra más profundamente en la historia de los textos teniendo en cuenta todas las dimensiones de los mismos. De esta manera, la crítica transporta al lector más allá de la materialidad de los textos y lo introduce en la contemplación de Jesucristo: de su palabra, vida, acción y muerte de *entonces* y de su realidad de resucitado y de viviente de *hoy*. Por lo tanto, el lector, por el estudio mismo de los textos, se ve conducido finalmente al amor.

b) Una analogía luminosa

Un tal proceso, seguido con lógica hasta su desenlace final, podría ser comparado con el que proponen los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Durante varias semanas el ejercitante es invitado a detenerse a meditar sobre los «misterios» de la vida de Jesús a partir de la lectura de los Evangelios. En cada caso particular, se le anima no sólo a leer el texto (operación rápida) sino a hacer que trabaje la imaginación hasta conseguir una «composición de lugar». A continuación, el ejercitante contempla detenidamente lo que, dentro de ese marco, dice y hace Jesús, porque esto sigue diciéndose y haciéndose *actualmente* para él, el ejercitante. Aunque también su inteligencia colabore en esta contemplación, lo que se busca no es una simple comprensión intelectual sino «sentir y gustar las cosas interiormente». Entonces interviene su afectividad para despertar en él el amor.

En la investigación exegética la lectura del texto es lo primero. Dado que la misma implica una atención a todos los detalles textuales, a las reminiscencias bíblicas que los aclaran y a los lugares paralelos evangélicos que muestran su alcance exacto, el investigador se deja

guiar por este conjunto de detalles para terminar comprobando que la «composición de lugar» ya fue hecha desde diversos ángulos por cada evangelista antes de que él se acercase a los textos. Entra, pues, en el juego de estos últimos para mirar cómo actúa (o muere, o se manifiesta vivo después de la resurrección) Jesús y para escuchar sus palabras, poniendo toda su atención en las variantes que cada evangelista ha podido introducir en las palabras del Maestro con objeto de hacer perceptibles sus menores resonancias y llevarlas hasta el oído de sus oyentes cristianos actuales. El trabajo del lector de hoy queda así perfectamente trazado. Normalmente desemboca en una contemplación que despierta el amor. Ésta es a mi modo de ver la orientación correcta de la lectura y así trataré yo de hacerla.

2. La referencia de la lectura a la historia

a) De lo «historial» a lo «histórico»

Dentro de este marco general, la referencia a la *historia* hay que entenderla con todas las dimensiones que de por sí pueda abarcar la investigación. Esencialmente, la lectura es «plural», porque la historia misma es «plural». Partamos de la observación de J. Guitton a propósito de la resurrección de Jesús: «La resurrección es un misterio *historial* conocido a nivel histórico» (*Le problème de Jésus: Divinité et résurrection*, p. 181). Anteriormente he señalado que por mi parte aceptaba este vocabulario técnico para tratar de esclarecer la compleja noción de historia[1]. En la misma he distinguido varios planos o niveles: la referencia «histórica» a Jesús, la evocación del cumplimiento de las Escrituras, el despliegue del misterio de Cristo en la actualidad de la Iglesia. La resurrección de Jesús pertenece a la «economía salvífica», la cual se inserta en la historia humana articulándose sobre acontecimientos significativos: desde este punto de vista, tiene carácter «historial». La experiencia de las apariciones de Cristo glorioso, reservada a quienes «Dios había escogido» para dar testimonio de la resurrección, pertenece también a la «economía salvífica»: tal experiencia está ligada al surgimiento de la fe cristiana, que se funda en ella. Esa misma experiencia puede ser objeto de investigaciones de los historiadores,

1. Véase excursus 4: *Historial* (historial) e *historique* (histórico), p. 113ss.

con el resultado de que la misma es una realidad «histórica», aunque su reconstrucción detallada y cronológica escape en parte a los esfuerzos de los historiadores. En cuanto al juicio de valor sobre la naturaleza de las apariciones, el mismo desborda necesariamente el dominio propio del historiador.

El acto de fe, fundado sobre el testimonio creyente de los apóstoles y de los discípulos, profesa firmemente la *realidad* de este «misterio historial». La investigación «histórica», deseosa de conocer las circunstancias empíricamente constatables de la experiencia atestiguada por quienes han participado en ella –o mejor, por los textos a que ha dado origen su testimonio–, comprueba en seguida los límites de sus posibilidades, porque los textos en cuestión no se superponen e incluso son difíciles de coordinar. Pero el investigador puede razonar teniendo en cuenta, más allá de las narraciones evangélicas mismas, las consecuencias producidas por la experiencia inicial, de la que surgieron la fe cristiana y la fundación de la Iglesia. Efectivamente, las repercusiones de un acontecimiento (en alemán, *Wirkungsgeschichte*) forman parte, en un cierto sentido, del acontecimiento mismo: explicitan ciertas virtualidades que en su momento tal vez pasaron desapercibidas. Así, el efecto producido por las apariciones de Cristo resucitado ha puesto en evidencia el sentido y la eficacia de su muerte en cruz. Pero, para reconocer esto como *verdadero*, hay que superar los límites de la historia «factual», accesible a los sentidos y a la razón, para entrar en el dominio de la «economía salvífica», únicamente accesible al conocimiento de fe. Ésta es perfectamente *razonable*, pero no es demostrable por la sola vía *racional*. Vemos así que lo «historial» y lo «histórico», aunque no sean disociables, son sin embargo realidades distintas. Cuando se las confunde, se deja de ver claro sus respectivos «objetos formales», condenándose así a construir sofismas o a encontrar dificultades donde realmente no las hay.

Para evitar esto sólo disponemos de un medio: poner el dominio histórico, estrictamente definido, en su lugar exacto y limitado haciendo una lectura plenamente «evangélica» de los textos. Las tres dimensiones del evangelio reciben entonces el espacio que realmente les corresponde, sin exagerar ni desde luego minimizar las exigencias o las posibilidades de la investigación histórica. El problema no consiste entonces en «reconciliar la exégesis y la fe», para utilizar el título sugestivo de una obra reciente de R. Laurentin (París 1984). Esta expresión refleja mal la realidad del problema, que no se plantea en

términos de «reconciliación». Si algunos espíritus presienten o temen una cierta *oposición* entre la fe y la exégesis, ello se debe a una visión errónea de las cosas. Lo que hay que hacer es comprender correctamente la fe y practicar correctamente la exégesis para que ambas encajen sin colisiones reales, aunque siempre se hayan de hacer esfuerzos para asegurar este ajuste.

Dado que el movimiento se demuestra andando, en las páginas que siguen yo mismo haré esfuerzos de este tipo. En vano se buscará en ellas investigaciones exegéticas exhaustivas; pretendo más bien mostrar la *coherencia* de la lectura «creyente» (en el sentido fuerte y preciso de la palabra «fe») y de la lectura crítica, dando por supuesto que la verdadera comprensión del evangelio dirige una y otra. Antes he discutido ya con suficiente detenimiento el tema de la función y los límites de las hipótesis críticas en las cuestiones debatidas, por lo que creo tener el derecho de hacer mis propias opciones. En todo caso, me explicaré siempre que ello sea necesario.

b) Incidencias de la datación de los Evangelios

Hasta el momento no he aludido para nada a las cuestiones relativas al autor y la fecha de composición de cada uno de los Evangelios. He imitado así la reserva de la Comisión Bíblica en la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* (1964): al no mencionar para nada estas cuestiones, este documento mostraba su intención de dejarlas abiertas al mismo tiempo que reafirmaba, de una forma inteligente y flexible, la historicidad de los Evangelios. Efectivamente, la valoración legendaria de los relatos evangélicos podría convenir muy bien con su datación temprana.

El ejemplo más clásico nos lo ofrece Harnack. Habiendo datado con anterioridad toda la obra de Lucas entre los años 78 y 93, en 1911 «cambió de chaqueta» para asignar a los Hechos de los apóstoles la fecha límite del 62, cuando Pablo, a quien Lucas acompañaba, terminó sus dos años de estancia en Roma. Por lo tanto, el Evangelio de Lucas se remontaría a los años 50, y el de Marcos, del que depende Lucas, sería aún más temprano. Esto no le impedía a Harnack eliminar, por razones de principio, los elementos milagrosos del Evangelio y de los Hechos, convertidos en leyendas creadas en fecha muy temprana por la fe cristiana.

Por el contrario, los exegetas católicos y sus colegas protestantes no liberales, que no tienen prejuicios contra lo sobrenatural, pero que por motivos críticos serios adoptan una cronología más tardía para la edición de los Evangelios, no experimentan dificultades especiales en este punto. Estos últimos son conscientes de que, en cualquiera de las hipótesis, una *cadena de tradición sólida*, bajo formas orales y escritas, conecta la redacción final de los cuatro libros actuales con la *historia real*, que aquéllos *evocan interpretándola* en favor de la fe en Jesucristo[2]. El elemento sobrenatural está en su sitio en la experiencia humana cuando Dios «envía a su Hijo al mundo» (Jn 3,17). Esto no significa que lo sobrenatural adopte formas espectaculares para deslumbrar la imaginación de los hombres: en este punto, los apologistas cristianos no siempre han sabido imitar la discreción de Dios.

De lo que no cabe duda es de que la transmisión de los recuerdos relativos a Jesús y la evocación de su vida y milagros en los relatos evangélicos estuvieron condicionadas de diversas maneras por las modalidades de la tradición oral en primer lugar y después por los modos de composición admitidos en el medio ambiente cultural en que se sitúan los diversos estadios de la redacción evangélica. En este sentido, no deja de ser significativo el hecho de que el período de tradición haya sido breve, como para la redacción fundamental del relato de la cena, o largo, como para la tradición relativa al fin de Judas, que los relatos de Mateo (27,3-10) y de los Hechos de los apóstoles (1,16-20) presentan con detalles del todo contradictorios. Pero la muerte miserable del traidor es un dato marginal cuya historicidad «factual» apenas importa para mostrar la emergencia del misterio de Cristo en la historia humana. Mateo y Lucas recogieron de forma paralela tradiciones populares que relacionaban la muerte de Judas con el lugar

2. En un libro publicado en 1985 se leen, entre otras cosas, lo siguiente: «Algunos exegetas (católicos, se sobreentiende), bajo el influjo del bultmannismo y del postbultmannismo, datan tardíamente los documentos contenidos en los Evangelios. Todas las dudas, a veces veladas, acerca de algunos milagros y dichos de Cristo son consecuencia de esa opción. Si los documentos evangélicos son tardíos, desaparecen los testigos oculares y los apóstoles que podrían confirmar con su autoridad esos textos: quedan únicamente las comunidades cristianas.» ¡Lo que, evidentemente, no significa nada! ¿Habrá que suponer que el autor ha excluido de su examen de conciencia todo lo referente al juicio temerario y la calumnia, lo que le permite insinuar, sin demasiados escrúpulos, todo tipo de sospechas sobre autores con los que no está de acuerdo para crear un clima de desconfianza que utiliza a favor de la propia causa?

llamado *Hakeldama*, palabra aramea que significa «el campo de sangre» y que prueba que en Jerusalén se hablaba el arameo (cf. Act 1,19: «su lengua»); ahora bien, no podemos pedirles a esas tradiciones más de lo que realmente contienen. En efecto, cada vez que nos topamos con una tradición particular, hay que preguntarse sobre la fecha en que quedó fijada, recogida, escrita y redactada en su forma actual, y ello no para plantear la cuestión de si es «histórica» o «no histórica». Así formulada, la cuestión pierde todo sentido. Hay que preguntarse más bien *de qué manera evoca la experiencia histórica a la que hace referencia.* Aquí es donde se encuentra la pluralidad interna, no ciertamente del «género histórico» como tal sino de la *evocación* de la realidad histórica (cf. la expresión latina medieval *res cursum suum peragentes*) en relatos que necesitan una base suficiente para ofrecer una *interpretación* de dicha realidad.

Hay que señalar que el esquematismo, la coloración tal vez artificial y la construcción convencional inspirada por reminiscencias bíblicas son procedimientos perfectamente válidos bajo determinadas condiciones. No es necesario reservarlos en exclusiva a las redacciones tardías, que en este caso caerían bajo la sospecha de no conservar un recuerdo auténtico de la «historia vivida». Lo que sí es cierto es que el margen de maniobra de que disponían los evangelistas a la hora de construir literariamente sus relatos era mayor en los casos en que trabajaban con materiales procedentes de la tradición oral que en los casos en que se servían de perícopas ya fijadas por escrito o incluso de colecciones de perícopas formadas en el marco de una catequesis más antigua. Para poner un ejemplo, Lucas muestra más claramente su personalidad literaria en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,11-35) que en el de la resurrección de la hija de Jairo, en el que al parecer resume el modelo recibido de Marcos (Lc 8,40-56). En este terreno que acabo de mencionar, no se pueden hacer valoraciones globales a priori que ya de entrada metan todos los relatos «en el mismo saco» o haciendo afirmaciones tajantes. En último término, *cada perícopa constituye un caso particular* que hay que examinar por sí mismo: topamos así con las tres dimensiones del evangelio y se ve cómo cada evangelista ha acentuado con diversos matices cada una de ellas. En la medida en que el análisis permite señalar las huellas de un trabajo efectuado en diversos estadios para tal o cual perícopa, de los sinópticos o del cuarto Evangelio, estamos en condiciones de evaluar la precisión «histórica» (en el sentido moderno del término) de cada

uno de los detalles que han entrado a formar parte del conjunto orgánico que constituye un relato.

En cuanto a la datación del trabajo final de cada evangelista y a la descripción detallada de las etapas redaccionales que prepararon y precedieron a esa redacción final, es un punto sobre el que sólo existen –y continuarán existiendo– hipótesis más o menos probables, más o menos discutidas. Las hipótesis que recurren a una cronología corta (todo el Nuevo Testamento antes del año 70, según J.A.T. Robinson) no ofrecen una garantía mayor para la rectitud de la fe y para la *verdad* de la evocación de la historia de Jesús (entendida desde el punto de vista en que se colocan los evangelistas) que aquellas otras hipótesis que admiten una cronología más amplia, siempre que el valor de los materiales utilizados esté garantizado. En cualquier caso hay que tener en cuenta un hecho: la reflexión teológica sobre el misterio de Cristo y sobre el sentido de los acontecimientos «crísticos» se desarrolló a lo largo del siglo I de la era cristiana, y por lo tanto pudo haber ejercido un influjo más profundo sobre la composición o la refundición tardía de ciertos relatos que sobre narraciones arcaicas aceptadas sin grandes retoques. Una vez más, cada caso particular hay que valorarlo por su cuenta.

En la Iglesia es tradicional la opinión que sitúa la edición del cuarto Evangelio a fines del siglo I –o incluso a comienzos del reinado de Trajano–: san Epifanio, un «tradicionalista» convencido, lo afirmaba formalmente en el siglo IV (*Panarion* 51,12: Juan habría escrito en su ancianidad). Los testimonios tradicionales sobre la identidad del autor son bastante confusos, ya que probablemente se ha producido un conflicto entre diversos personajes llamados Juan. Pero el carácter tardío de la edición final está confirmado, diga lo que diga J.A.T. Robinson, por los indicios que ofrece la crítica interna. Este hecho había sido señalado ya en el *Manuel d'Écriture Sainte* de Bacuez y Vigouroux, en 1904 (véase el pasaje citado por mí en *Évangiles et tradition apostolique*, p. 121s). En 1959 A. Feuillet daba la siguiente conclusión:

«En cuanto a la redacción final, no es posible remontarse más allá del año 80 ó incluso del 90. Si el Evangelio fue escrito después del Apocalipsis, debemos detenernos en los alrededores del año 100. No parece que se pueda descender más que a la primera década del siglo segundo» (*Introducción a la Biblia* II, Barcelona [3]1970, p. 595).

Todos los estudios recientes insisten sobre dos hechos: 1) El enraizamiento de buen número de tradiciones joánicas en el ambiente palestino anterior a la guerra judía de los años 66-70; 2) la existencia de fuentes escritas antiguas y de trabajos redaccionales que prepararon de lejos la edición final del «testimonio» dado por «el discípulo a quien Jesús amaba» (mencionado siempre en tercera persona). Estos datos complejos reflejan un indudable trasfondo histórico, ligado sin duda íntimamente a la reflexión teológica, lo que hace que este Evangelio sea, en palabras de Clemente de Alejandría, un «evangelio espiritual». Por lo tanto, hay que empezar analizando los datos desde esta perspectiva «historial» para, a partir de ahí, llegar hasta su contenido «histórico». Por lo demás, este mismo procedimiento hay que utilizarlo igualmente en los Evangelios sinópticos.

Por lo que a la fecha de composición de los Evangelios sinópticos se refiere, no podemos hacer ninguna sugerencia antes de examinar, por una parte, los testimonios antiguos sobre su origen (siglos II-IV) y, por otra parte, la situación de Lucas y de Mateo griego con relación a Marcos. Sobre este último punto, la antigua hipótesis de Griesbach (fines del siglo XVIII), que veía en Marcos el resultado de la combinación de elementos provenientes de Mateo y de Lucas, resulta hoy insostenible, no obstante el parecer de algunos autores modernos. Tampoco es defendible la independencia total de Mateo griego y de Lucas con respecto a Marcos, aunque tenga una probabilidad real el contacto lateral a nivel de sus respectivos materiales. La dependencia de Lucas y de Mateo griego (en su forma actual) con respecto a Marcos ha de ser considerada como muy probable. En estas condiciones, la fecha de composición de Marcos ofrece un punto de apoyo serio. El testimonio inequívoco de Ireneo (*Adv. haereses* III, 1,1), que yo he citado ya en el capítulo primero[3], sitúa la publicación de Marcos «después de la muerte» (literalmente, «partida»; cf. 2Pe 1,15) de los apóstoles Pedro y Pablo. Un texto algo más tardío de Clemente de Alejandría sitúa antes de la muerte de Pedro la puesta por escrito de su enseñanza: esto puede entenderse de materiales que prepararon la publicación del libro como tal. Ésta fue ya la opinión del padre Lagrange (*Évangile selon saint Marc*, nueva ed., p. XXXII). Lo esencial es aquí la muerte de Pedro, cuyo testimonio nos transmite Marcos. Ahora bien, ¿cuánto tiempo después de la muerte de Pedro (hacia el

3. Véase anteriormente, p. 41s.

año 65) escribe Marcos? Los críticos católicos no están de acuerdo en este punto: entre el 65 y el 70, según X. Léon-Dufour; entre el 70 y el 73, según G. Minette de Tillesse, R. Pesch y J. Gnilka. De todos modos, estas apreciaciones sostenidas honrada y prudentemente dejan intacta la antigüedad de las tradiciones utilizadas.

A partir de ahí, podemos examinar las posibles fechas de composición de Mateo griego y de Lucas. Para Lucas, el razonamiento fundado exclusivamente sobre el final de los Hechos de los apóstoles, donde se dice que Pablo «permaneció dos años enteros» en Roma (Act 28,30), resulta insuficiente. ¿Cómo conoce Lucas la duración de la estancia de Pablo «en casa particular alquilada» si no contempla este período desde una cierta distancia? Pablo «permaneció (aoristo griego) allí: es un hecho perteneciente al pasado; en el caso de que todavía se prolongase en el momento de escribir, tendríamos un verbo en perfecto «durativo» («ha permanecido y todavía permanece»). Por otra parte, ¿cuántos años transcurrieron entre el final de la estancia de Pablo en Roma y la composición del libro de los Hechos, que a su vez es posterior a la del Evangelio de Lucas? Ningún testimonio externo nos lo dice: es necesario remitirse a los datos que nos ofrezca el análisis interno.

Los argumentos que se fundan en los silencios de Lucas no tienen valor decisorio. Quienes los utilizan razonan como si ellos mismos ocupasen el lugar del evangelista: Lucas *habría debido* hacer lo que ellos mismos *habrían hecho* en su lugar si hubiesen escrito diez o veinte años después del final de la estancia de Pablo en Roma. Ellos no habrían dejado de escribir una historia completa de la Iglesia: habrían mencionado la muerte de Santiago y los martirios de Pedro y de Pablo en tiempo de Nerón, habrían descrito la destrucción de Jerusalén... Ahora bien, Lucas, que dedica la mitad de su libro a los viajes misionales de Pablo, ¿no habría debido contarnos también el «incidente de Antioquía» (Gál 2,11-21) a propósito de la asamblea de Jerusalén (Act 15,1-21), las intrigas antipaulinas de los predicadores judaizantes que dieron lugar a la carta a los Gálatas y a los textos de 2Cor 10-13 (cf. 11,18-23), la cautividad de Pablo en Éfeso cuidadosamente silenciada en Act 19,23-20,1 y mencionada de forma alusiva en 2Cor 1,8-10 y sobre todo en Flp 1,12-26 (escrita en el momento en que Pablo puede temer una detención que le lleve a la muerte)?

En cuanto a la guerra judía y a la destrucción de Jerusalén, no es exacto que Lucas no haga alusión a esos hechos; pero lo hace de forma discreta, como es habitual en él. J.A.T. Robinson (*Redating the New Testament*, p. 26-30) no toma suficientemente en serio los textos de Lc 19,41-44 y

21,20-24. Con toda probabilidad, Lucas (o su fuente) sustituye el clisé apocalíptico de «la abominación de la desolación instalada donde no debe» (Mc 13,14*a*) por el clisé, igualmente bíblico, del asedio de la ciudad santa. Ahora bien, esta transformación del texto, ¿obedece únicamente al deseo de adaptarse a los lectores griegos o, por el contrario, pretende «actualizar» las amenazas de Jesús contra la ciudad rebelde mostrando el cumplimiento de las mismas? ¿Dónde encontramos en las Escrituras que «Jerusalén será pisoteada por los gentiles» (cf. Dan 9,27) «hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan» (Lc 21,24*b*)? ¿No escribe Lucas justamente durante ese «tiempo –de la evangelización o del juicio– de los gentiles»? El objetivo prefijado en su segundo «libro a Teófilo», ¿no es acaso el de mostrar cómo el evangelio, por obra de Pablo, pasa de los judíos a los gentiles (Act 28,25-28, que responde al programa esbozado en Lc 2,32 y precisado en Act 1,8; 13,46-47; 22,21; 26,17)?

A veces se mide a Lucas con el mismo rasero que a los historiadores griegos, pero él es ante todo un teólogo de la historia. Seguramente no hay posibilidad de reflexión teológica sobre la historia vivida sin que ésta sea evocada en un relato. Pero el objetivo, el ritmo y los límites de ese relato vienen determinados por la meta perseguida. Quienes asignan a la obra de Lucas una fecha tope fijada por la estancia de Pablo en Roma realizan una lectura del todo superficial de la misma. Concretamente, son incapaces de analizar en profundidad el final de los Hechos de los apóstoles (Act 28,16-31). Estos intérpretes actúan como si la conclusión del libro hubiera que buscarla en el corto pasaje en que, en dos versículos, Lucas evoca los dos años de estancia de Pablo en la capital del imperio (28,30-31). Ahora bien, en un documentado artículo sobre la conclusión de Hechos y su relación con el conjunto de la obra de Lucas (en *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, LD 118, p. 457-511), J. Dupont ha mostrado claramente cómo esos versículos «cumplen más bien la función de epílogo, y como tales se pueden equiparar al epílogo que cierra el tercer Evangelio (Lc 24,30-53), así como a los numerosos sumarios que en Lc señalan el final de un relato» (p. 460). La conclusión de la obra de Lucas hay que buscarla en la confrontación de Pablo con los judíos de Roma: «Si bien es verdad que la promesa de la salvación mesiánica había sido hecha a los judíos, son gentiles quienes se benefician de su cumplimiento» (p. 510). Estamos lejos de una «pequeña crónica» en la que Lucas habría debido escribir todo lo que sabía sobre la historia de las misiones paulinas. J. Dupont añade:

«Podemos pensar que Lucas no se planteaba este problema de manera abstracta. Es el problema de una Iglesia cristiana compuesta en su mayor parte de gentiles, pero que al mismo tiempo tiene el orgullo de considerarse la heredera legítima de las promesas hechas por Dios a Israel. Para la Iglesia, es un problema de identidad. *Separada en lo sucesivo de quienes para ella se han convertido en "los judíos"*, ¿con qué derecho puede presentarse como la continuadora de una historia salvífica que, hasta ese momento, había tenido a Israel por beneficiario?» (p. 510).

Sin embargo, es evidente que Lucas escribe en un momento en que los cristianos no se sienten inquietados por las autoridades romanas: tal fue la situación durante la dinastía de los Flavios, entre los años 70 y 95. Todos estos índices convergentes dan lugar a una manera de ver las cosas que se aparta de los puntos de vista sostenidos por la crítica «conservadora». No es necesario descender a muchos detalles. Pero si el análisis de algunos textos muestra que Lucas ha puesto personalmente por escrito tradiciones que hasta entonces circulaban oralmente, es evidente que el «acondicionamiento» de las mismas presentará otro aspecto que en los casos en que reproduce materiales ya fijados por escrito, y por lo tanto con un mínimo de retoques. Su «historicidad» dimanaría de otra modalidad. Una vez más estamos ante un punto para el cual no se pueden fijar reglas generales: sólo hay casos particulares que hay que examinar uno por uno.

En parecida situación se encuentra el Evangelio griego que ha llegado hasta nosotros arropado con el nombre y la autoridad de Mateo. La tradición antigua es unánime al afirmar que Mateo fue el primero que publicó «para los hebreos (es decir, los judíos no helenistas), en su propio idioma (por lo tanto, no en griego sino en hebreo o arameo), un escrito de evangelio». Anteriormente he citado este texto de san Ireneo[4], el cual tiene un antecedente en Papías de Hierápolis (¿hacia el 125?) y paralelos en todos los escritores cristianos antiguos. Ese escrito primitivo de Mateo, que Papías tenía por una colección bien ordenada de dichos (*logia*) del Señor, no ha llegado hasta nosotros. Pero el Evangelio actual no llevaría el nombre de Mateo si el mismo no tuviese cierta relación con el apóstol, al menos como continuación lógica y probablemente ampliada del escrito primitivo que la citada tradición antigua le atribuye.

4. Véase anteriormente, p. 76.

El arcaísmo de ciertos materiales conservados muestra su origen antiguo; pero la fecha de la edición final, claramente compuesta con vistas a una catequesis metódica, únicamente podemos deducirla a partir de determinados indicios internos. Sin entrar en excesivos detalles, personalmente señalaría al menos la reelaboración en sentido alegorizante de la parábola del banquete de bodas: en Mt 22,1-10, los versículos 6 y 7 se añaden gratuitamente a la lógica interna del texto. Ahora bien, esos versículos hacen alusión al asesinato de los criados del rey y al incendio de la ciudad de los asesinos. Es difícil no ver ahí una alusión a los acontecimientos del año 70 (véase recientemente Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles*, LD 116, París 1984, p. 198-200; pero se trata de una opinión común).

La distinción entre la antigüedad de los materiales y su presentación final no es una estratagema artificial. Los textos no son creados de raíz en el momento de su puesta a punto final: el evangelista es más bien un *hombre de la tradición* que actualiza los materiales recibidos. En este sentido, puede reelaborar literariamente esos materiales con vistas a la «interpretación» de los mismos «dentro de tal o cual contexto» (véase instrucción *Sancta Mater Ecclesia*). En el caso de que algunos de esos materiales los reciba de la tradición oral, es evidente que goza de una mayor libertad para incorporar su propia interpretación teológica en la misma «puesta en forma» de esos materiales. Las modalidades de la «historicidad» se presentan entonces de manera distinta que en los casos en que el evangelista reproduce, con ciertos retoques, textos ya fijados anteriormente. También aquí, cada caso hay que examinarlo por separado. Quienes se contentan con un juicio global aplicable a todos estos casos cometen un error metodológico: lo esencial es descubrir cómo presenta el editor final las tres dimensiones del evangelio sirviéndose de los materiales escritos u orales con que cuenta.

Estas consideraciones generales dejan abiertas las cuestiones planteadas por cada uno de los textos; nos invitan a la prudencia, al mismo tiempo que nos exigen un fino sentido crítico en los análisis. Los ejemplos concretos nos mostrarán cómo pasar de la teoría a la práctica.

II

EVOCACIÓN DE TRES RELATOS YA ANALIZADOS

Mi investigación sobre las relaciones entre el evangelio y la historia comenzó con otros dos libros anteriores, de talante bastante diferente. El primero es el cuaderno «Évangile» n.º 45 (1983): *Les Évangiles: Origine, date, historicité.* En él, después de presentar algunas cuestiones generales, analizaba sucintamente el relato de las tentaciones de Jesús (p. 54-59) y presentaba tres lecturas del relato de la pasión (p. 60-69); en esta obra sólo pude esbozar la presentación del episodio de los Magos (p. 70s). Mi segunda publicación es un libro de controversia, más bien duro en su forma para ponerme al nivel del autor refutado, que con excesiva ligereza veía en *todos* los trabajos de los críticos católicos actuales secuelas del protestantismo liberal y de Bultmann. ¿Conocía el autor en cuestión esos trabajos de manera directa? El panfleto habría pasado sin pena ni gloria de no haber sido por el alboroto provocado por ciertos publicistas ansiosos de polémica, excesivamente conservadores –¿para conservar qué exactamente?– o tal vez dominados por una especie de miedo irracional. Por este motivo me mostré despiadado en el ataque al fondo de las tesis defendidas en ese libro. Al mismo tiempo, aproveché la ocasión para desarrollar un poco los problemas planteados por la lectura «evangélica» del relato de los Magos, remontándome de lo «historial» a lo «histórico» (*Évangiles et tradition apostolique*, Éd. du Cerf, París 1984, p. 148-156). Si ahora presento aquí sumariamente esos tres ejemplos sin detenerme en el análisis detallado de los textos, es para encuadrarlos en lo que antes he llamado la lectura «meditativa» de estilo ignaciano.

1. Jesús tentado por el diablo

a) Generalidades

No he presentado un comentario crítico detallado de los textos paralelos de Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13. Mc 1,12-13 presenta un resumen muy breve de las tentaciones que supone, como trasfondo, una predicación más detallada. Esta laguna se puede llenar fácilmente recu-

rriendo a alguno de los comentarios recientes de los Evangelios citados. Se podrían consultar, por ejemplo, el libro de J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas-París 1968), y los comentarios al Evangelio de Lucas de H. Schürmann (HTKNT, Friburgo de Brisg. 1969, p. 204-220) y de J.A. Fitzmyer (*Anchor Bible*, t. I, 1981, p. 519s). Por mi parte, me he limitado a mostrar el doble callejón sin salida que es necesario evitar: el de la interpretación «mitológica» sin arraigo en la historia real, y el de la interpretación «historicista» que en el texto ve una especie de secuencia filmada que reflejaría directamente la experiencia de Jesús en el desierto. Para no caer en estas trampas, hemos de recurrir a las tres «dimensiones» del evangelio.

El principio del «cumplimiento de las Escrituras» se desprende claramente de las citas del Deuteronomio engastadas en el «diálogo» que mantienen Jesús y el diablo. Todas ellas tienen como motivo de fondo las tentaciones de Israel en el desierto: Jesús, puesto a prueba en su calidad de «Hijo de Dios», triunfa del tentador donde Israel había fracasado. Esto implica una referencia realista a la *experiencia interior* de Jesús durante su vida pública: de hecho, en las perícopas evangélicas podemos detectar casos concretos en los que Jesús se ve sometido a pruebas muy parecidas (cf. Mc 8,11-12 y paralelos; Mt 16,22-23 y lugar paralelo de Mc; Jn 6,14-15). Tal es el aspecto histórico de un texto cuya construcción literaria aparece como muy convencional. Pero no se olvida su actualidad cristiana, porque el comportamiento de Jesús les sirve de modelo a los cristianos tentados, como había sido tentado Israel en el desierto: los lugares paralelos que encontramos en 1Cor 10,1-13 y Heb 3,7-4,11 aluden a los mismos episodios que el relato de las tentaciones de Jesús. Así, pues, en la exégesis de la perícopa, la cuestión moderna de la «historicidad» ha de plantearse con la perspectiva y los matices apropiados.

b) Para una lectura meditativa

A partir de ahí, no resulta difícil pasar a la lectura meditativa, como actividad que prolonga de manera natural el trabajo mismo de la exégesis, y no como entretenimiento marginal o excrecencia artificial de la misma. Para fijar la imaginación por medio de una «composición de lugar», las tres escenas evocadas por Mateo y Lucas en distinto

orden ofrecen las tres localizaciones necesarias. Naturalmente, la montaña desde la que se pueden contemplar todos los reinos de la tierra no pertenece a la geografía real sino al mundo imaginario de la apocalíptica judía.

En este marco, en el que el personaje del diablo no puede ser otra cosa que una representación simbólica (o mítica, si a este término le damos un sentido técnico que no tiene nada de peyorativo), la mirada se concentra en Jesús, en lucha con el Tentador: mirada contemplativa que escruta con discreción el misterio de su vida interior, a partir de los diálogos convencionales que presentan los textos. Las pequeñas diferencias existentes entre éstos no deben pasarse por alto: únicamente Lucas presenta al diablo como indiscutido dueño y maestro de los poderes «mundanos».

A esta contemplación se añade naturalmente una reflexión de la inteligencia sobre el sentido de la experiencia de Jesús: él la hizo para asemejarse en todo a nosotros, menos en el pecado (cf. Heb 4,15). Así, pues, el lector se ve personalmente implicado en las tres escenas que contempla. Se ve remitido a su propia experiencia y en este sentido puede traer a su memoria los tres «deseos» del mundo evocados en 1Jn 2,16-17.

Resulta del todo normal que, en estas condiciones concretas, el contemplativo inicie un diálogo con Jesús, que sigue presente en su calidad de Cristo glorioso. ¿Cómo es posible que el ejemplo de Jesús no despierte su deseo, y la victoria de Jesús su esperanza, si dicha victoria es fuente de gracia? En cualquier caso, es responsabilidad de cada uno iniciar ese diálogo en función de la propia experiencia, así como tomar las decisiones concretas que mejor convengan. No me he detenido a precisar nada que un ejercitante normal no se sienta inclinado a hacer espontáneamente en la segunda y la cuarta semanas de los *Ejercicios espirituales* (cf. números 161 y 274, en *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, Editorial Católica, Madrid 1952, p. 190 y 213s).

Únicamente he pretendido mostrar que la exégesis y la lectura espiritual de la Escritura no constituyen de ninguna manera actividades contrapuestas o no relacionadas: la primera, bien entendida, desemboca naturalmente en la segunda y la alimenta.

2. Tres lecturas del relato de la pasión

a) Generalidades

Del relato de la pasión nos han llegado cuatro redacciones complejas ya en sí mismas desde el punto de vista de sus fuentes, relaciones mutuas y composición. No he tratado de hacer progresar la «ciencia» en cada uno de estos puntos. Me he limitado a proponer tres hilos conductores que resaltan las tres dimensiones de todo relato evangélico, mostrando al mismo tiempo que sería absurdo considerar tal relato como un simple «calco» de los «hechos» evocados. Estas lecturas dan por supuesta la historicidad global de los episodios fundamentales que han entrado a formar parte de la trama narrativa. Pero la construcción literaria de cada conjunto sólo se comprende, en sus detalles, sobre el trasfondo de las «Escrituras cumplidas», lo que implica ya una distancia entre los «hechos» y la manera como son narrados. En este sentido, he continuado en tres puntos concretos el esfuerzo realizado años atrás por L. Cerfaux en su libro *Jesús en los orígenes de la tradición* (Bilbao 1970; cit. según la ed. francesa: Brujas-París 1968, p. 187-209). Los tres puntos escogidos son: «la lectura real del camino hacia la cruz», «la pasión del justo que sufre según Sal 22» y la construcción del «cuadro de la cruz» (especialmente en el Evangelio de Mateo).

La *interpretación* de los «hechos» que han entrado a formar parte del «acontecimiento» no aparece evidentemente como algo yuxtapuesto al relato mismo, sino que constituye el nervio de su composición. Por lo tanto, estamos en las antípodas de la historia «objetiva», que dirigiría su mirada neutral a «lo que pasó». En estas condiciones, la evaluación crítica de ciertos detalles introducidos en los cuadros no pasa de ser una operación secundaria con relación a la *comprensión de la experiencia vivida*, «releída» a la luz de la fe. Como la resurrección de Jesús, su cruz es un hecho «historial» acerca del cual tenemos testimonios íntimamente ligados a la fe. A partir de esta constatación, la cruz puede ser objeto también de una investigación «histórica», que comprobará rápidamente sus posibilidades haciendo el balance de sus resultados positivos y de sus lagunas fatales. Como observaba L. Cerfaux en el libro citado (p. 208), «si se escribió el relato de la pasión de Jesús, y no el de la muerte de los ladrones crucificados el mismo día, ello se debió al interés de una comunidad que había nacido de su

enseñanza y que haría propaganda en su favor». Seguramente, en el detalle, «el hecho y la profecía han reaccionado entre sí; pero, ¿pierde por ese motivo el hecho su valor de realidad? Tal vez no se hubiese conservado su recuerdo si no se hubiese visto en él la señal del cumplimiento de una profecía. Pero, esto ¿quién nos lo dirá? Es más, ¿qué importa eso?» Únicamente encontrarán extraño este proceso quienes se informan de los «hechos» con la mentalidad del charlatán de turno, que acumula detalles, sin duda exactos, pero deja de lado lo esencial. Mis tres hilos conductores se refieren a la realidad desde el punto de vista «historial»: de esta manera alcanzan el punto de vista de los evangelistas. He dejado a otros el cuidado de ir más allá de esta lectura y de bosquejar cuadros «históricos» rigurosos, siempre que ello sea posible sin abandonar el terreno de las hipótesis probables.

b) Para una lectura meditativa

El esquema meditativo ha de desplegarse aquí repitiendo tres veces la misma lectura. Por lo demás, ésta exigiría, teóricamente al menos, el recurso a una sinopsis a fin de abarcar de una sola mirada los lugares paralelos y las variantes. Se observará que en el manual de los *Ejercicios* de san Ignacio la lectura meditativa de la pasión figura dos veces: ocupa casi toda la tercera semana (números 200-209) y reaparece dentro de la cuarta semana entre los «misterios de la vida del Señor» (números 290-298). Las referencias bíblicas las han añadido los editores del libro; san Ignacio se limita a señalar pasajes tomados de los cuatro Evangelios. Dado que el «primer preludio» consiste en hacer una lectura atenta del texto evangélico, una sinopsis de los Evangelios podría ser de gran utilidad para el ejercitante, que casi a la fuerza se detendría a considerar las diferencias de detalle. Desde luego, no para evaluarlas «históricamente», dado que no es éste el fin inmediato de la lectura «evangélica», ni tampoco para construir con ellas un relato seguido (véase la *Vida de Jesucristo* de Ludolfo de Sajonia, que sin duda sirvió de guía a Ignacio de Loyola), sino para percibir los matices narrativos y teológicos originales que esas diferencias introducen en la contemplación de Jesús sufriente. A partir de ahí se pueden hacer numerosas «composiciones de lugar» dejándose guiar por los textos evangélicos. Las tres lecturas que yo propongo, insistiendo sobre los mismos textos (o al menos sobre una parte de ellos) desde tres ángulos

diferentes, ponen en marcha la reflexión del lector para contemplar de tres manera distintas el misterio de Cristo durante su pasión: su realeza, revelada paradójicamente por el modo como los hombres la escarnecen y por la inscripción clavada en lo alto de la cruz; su cualidad de «justo sufriente», el único hombre verdaderamente justo, que acepta su trágico destino y su muerte por la salvación de los pecadores; el sentido dado por Dios a la hora de su muerte, que es el momento del «juicio del mundo» en que toca a su fin la dominación irremediable que hasta entonces ha ejercido el mal.

Sobre cada uno de estos puntos, las alusiones bíblicas sirven para dar consistencia a las posibles intuiciones de la fe (textos relativos a la realeza mesiánica; Is 50,4-10 y 52,13-53,12; cuadros apocalípticos del «fin de los tiempos», cuando tiene lugar el juicio de Dios. A su vez, la contemplación de Jesús que sufre y muere da lugar a una relectura de esos mismos textos que va más allá de su sentido literal obvio y los integra en la revelación total del misterio salvífico. Al hacer todo esto no se prescinde nunca de la exégesis para entregarse a la pura imaginación o construir una reflexión sin base textual. Muy al contrario, en este proceso alcanza su máxima expresión el esfuerzo exegético al identificar con exactitud la función que los evangelistas han atribuido a cada perícopa y a cada detalle incorporado a la narración de forma intencionada.

Los diálogos o «coloquios» con Cristo, presente hoy a pesar de haber muerto hace tiempo, surgen espontáneamente a raíz de estas contemplaciones sencillas a las que da consistencia el trasfondo escriturístico de los Evangelios. ¿No se originó tal vez de este mismo modo la meditación sobre la pasión de la primera carta de Pedro (1Pe 2,21*b*-25) inspirándose en el pensamiento y las fórmulas de Is 53? Cuando se actúa de este modo, instintivamente se relativizan las discusiones críticas sobre determinadas contradicciones sin importancia de los relatos o sobre detalles históricamente inciertos: ¿Qué peso tienen estas discusiones para la vida de fe auténtica, centrada en la *verdad* de Jesucristo?

3. El episodio de los Magos

En el cuaderno «Évangile» n.º 45 me había limitado a esbozar el estudio de este texto para definir rápidamente el punto de vista que

determina su «verdad», delimitar las convenciones de su género literario como «relato catequético» y mostrar cómo desemboca naturalmente en la homilía para la fiesta de Epifanía (p. 70s). Efectivamente, el «objeto formal» de esta página del Evangelio –según la definición precisa que yo mismo he dado en un capítulo anterior de lo que hay que entender por «objeto formal»– «no está constituido por los Magos o la estrella –que tienen cierta relación con determinadas lecturas de la Escritura–, sino por la realeza de Cristo» (p. 70). Esta constatación figuraba ya, a título de ejemplo, para ilustrar mi estudio teórico del «testimonio histórico de la Escritura» en *La Biblia, palabra de Dios* (Herder, Barcelona 1968, p. 167; ed. orig. franc.: 1965): nadie puso entonces ninguna objeción. Pero, como el texto en cuestión está «entre los más difíciles y discutidos», he vuelto a examinarlo con mayor amplitud en *Évangiles et tradition apostolique* (p. 148-160). Para el estudio crítico de los detalles me he remitido a los comentarios inteligentes del libro y a algunos artículos consagrados específicamente a esa perícopa. En 1965 mencionaba sólo cuatro de estos artículos (véase *La Biblia, palabra de Dios*, p. 167, nota 130). Además de los comentarios generales de Mateo, actualmente ofrecen abundante bibliografía dos libros, que coinciden en el análisis teológico del relato pero difieren en la evaluación de su «historicidad»: R.E. Brown, *The birth of the Messiah* (Nueva York 1977, p. 165-201; trad. cast., *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982) y R. Laurentin, *Les Évangiles de l'enfance du Christ* (París 1982, p. 324-342, 431-439, 548-583).

a) La dimensión «historial» del relato

En ningún otro pasaje como en éste se hace necesario el recurso a la distinción entre lo «historial» y lo «histórico» para precisar las relaciones del relato con la historia tal como la entiende la Sagrada Escritura, es decir, como realización del designio de Dios. Lo «historial» está en relación directa con el «objeto formal» anteriormente mencionado: el misterio de la realeza mesiánica reconocida a Jesucristo. Las tres dimensiones del evangelio están implícitas en esta afirmación. 1) Esta realeza responde –«da cumplimiento»– al testimonio anticipado de las Escrituras, aunque difiera de la presentación temporal que en las mismas se sugería. 2) La realeza perteneció a la persona

histórica de Jesús desde su mismo nacimiento, y no sólo a partir de la resurrección (cf. Act 2,36; Col 1,13): el relato destaca este punto al aplicarle a Jesús el oráculo de Miq 5,1 según un texto griego que ha sido profundamente modificado para la circunstancia (se introduce una negación que cambia el sentido primitivo para afirmar que Belén «*de ningún modo es* la menor de las grandes ciudades de Judá»). 3) El título de «rey de los judíos» (Mt 2,2), ignorado por las autoridades políticas y religiosas del pueblo judío, es reconocido por miembros de naciones no judías: en este sentido, la actualidad cristiana está prefigurada por las actitudes encontradas de Herodes, los pontífices y los escribas de un lado, y de los Magos del otro. Venidos de Oriente, estos últimos constituyen de alguna manera las primicias de los gentiles que acogerán el evangelio.

La dimensión «historial» del texto incluye todos estos matices. En él tenemos una meditación sobre el lugar que ocupa el nacimiento de Jesús en la economía historicosalvífica, cuyo punto de mira es la universalidad de las naciones. El evangelista lo explica por la manera misma como hace avanzar el relato. Si es verdad que toda narración evangélica es «una catequesis en forma narrativa», esto vale especialmente para el episodio de los Magos. Más allá de su superficie narrativa donde se agitan los hombres, este relato nos invita a descubrir, en profundidad, la persona de Jesús, que acapara todas las miradas: la de Herodes con su odio homicida, la de los sacerdotes y los escribas con su indiferencia, la de los Magos que vienen a «postrarse en tierra y adorar al niño» (2,11), la de María llena de amor maternal (2,11*a*), la mirada vigilante de José (1,24-25 y después 2,13-15). La historia vivida resulta así integrada en una catequesis que desvela su sentido último.

En este contexto, sería absurdo oponer «historia» y «catequesis»: la fe en Jesucristo no puede expresarse prescindiendo de todo enraizamiento en la historia vivida. Pero tampoco hay que malinterpretar el objeto de la catequesis: aquí, el misterio de la realeza de Cristo, y no la estrella que lo expresa simbólicamente (según Núm 24,17), ni los mismos Magos, que intervienen como personajes representativos de un futuro todavía lejano.

b) De lo «historial» a lo «histórico»

Una vez hecha esta constatación fundamental, hay que afrontar las cuestiones relativas a la historicidad del relato en su superficie narrativa, tanto por lo que mira a la forma en que el evangelista presenta los detalles como en lo que toca a la realidad «factual» del conjunto. Estas cuestiones no son nuevas. En su comentario del Evangelio de san Mateo (París 1922), el padre Lagrange aludía a las dificultades que este tema entrañaba y hacía una distinción en los siguientes términos:

> «Si ello fuese necesario, se podría ver en estos relatos (= los Magos, la matanza de los niños de Belén y la huida a Egipto) un *género literario dotado de leyes propias*, que habría que interpretar según estas leyes incluso dentro de una historia inspirada, como algo episódico (N.B. La designación no parece muy acertada), una especie de introducción simbólica a la acción de Jesús, salvador de Israel y de los gentiles, ignorado por Israel, reconocido por los gentiles» (o.c., p. 40, cit. en *Évangiles et tradition apostolique*, p. 156).

Quiero resaltar dos expresiones de esta cita. 1) La «introducción simbólica a la acción de Jesús» se da en cualquiera de las hipótesis, prescindiendo del juicio definitivo de la crítica en materia de historicidad. 2) La noción de un «género literario dotado de leyes propias» anticipaba, ya en 1922, las futuras orientaciones de la encíclica *Divino afflante Spiritu* «sobre la importancia de los géneros literarios en la Escritura, especialmente en materia histórica» (números 35-38).

El padre Lagrange se limitaba a plantear la cuestión. Por lo demás, le resultaba imposible dar una respuesta positiva y al mismo tiempo prudente dado que la encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920) acababa de rechazar enérgicamente la idea misma de los «relatos con apariencia histórica», expresión que en sí misma es desde luego bastante poco afortunada (EnB 459-462; cf. Dz 2187s). Al término de una discusión sobre los argumentos a favor y en contra, el padre Lagrange indicaba:

> «Así, pues, concluimos no precisamente que el capítulo 2 de Mateo, en caso de estar aislado, presente un aspecto histórico capaz de desafiar a la crítica, pero, al menos, que debe beneficiarse del conjunto de la obra... Si Mateo, que a lo largo de todo su Evangelio se muestra un informador serio y concienzudo de los hechos, expuso los relativos a la infancia y les atribuyó la misma realidad que al resto, nosotros por nuestra parte no tenemos derecho a contradecirlo» (o.c., p. 43).

No estamos ante una prueba directa, sino ante un recurso al argumento de la moralidad, como si de un tribunal se tratase. Pero, ¿por qué seguir adoptando la perspectiva de un proceso jurídico? Después de los trabajos del padre Lagrange se han producido dos fenómenos nuevos. El primero es una clarificación de las relaciones del evangelio con la historia, tema sobre el que he insistido ampliamente en páginas anteriores de este mismo libro[5]. El segundo es la comprobación de la *pluralidad interna* inherente a toda *evocación* del pasado[6], incluso donde la interpretación de este último es objeto de una enseñanza formal (cf. *Dei Verbum*, n.° 12). Se plantea así de nuevo la primera cuestión del padre Lagrange: el relato de los Magos, ¿no pertenece acaso a un «género literario dotado de leyes propias»? Como relato catequético que es, está construido con vistas a las enseñanzas que quiere transmitir, y por lo tanto no pertenece a la categoría de textos que abordan los «acontecimientos» de manera directa.

¿Hay que concluir por ello que, en su construcción de conjunto o en algunos de sus detalles, obedezca ese relato a otras convenciones narrativas que no sean las de los historiadores judíos o griegos? La respuesta de los especialistas no es unánime. Personalmente me limitaré aquí a repetir lo dicho en otra ocasión anterior:

> «Las opiniones de los críticos divergen fatalmente, según que estén dispuestos a admitir la existencia de una tradición –bastante imprecisa– sobre las circunstancias que rodearon el nacimiento de Jesús en Belén, o que se inclinen a ver en el texto una elaboración secundaria destinada a ilustrar una enseñanza catequética (= la realeza de Jesús presente en él desde su nacimiento y reconocida por las primicias de las naciones paganas)» (*Évangiles et tradition apostolique*, p. 159).

Es evidente que esta enseñanza catequética, que se desprende claramente del relato e inculca al lector un aspecto importante del misterio de Cristo, *no está fundamentada en el relato mismo*, sino que responde a una pregunta que no se planteó de manera inmediata en el marco de la predicación del evangelio: ¿Cómo estuvo presente la realeza mesiánica en Jesús desde su más tierna infancia? No encontramos el mínimo rastro de esta cuestión, ni por consiguiente de la res-

5. Véase anteriormente, p. 106-109.
6. Véase anteriormente, p. 110-113.

puesta a la misma, ni en las cartas –paulinas y demás– ni en el Evangelio de Marcos. Lucas presenta un paralelo *doctrinal* en sus relatos de la infancia de Jesús, pero desarrolla el tema de manera diversa. Y es que la comprensión de la realeza mesiánica de Jesús sólo adquirió su verdadero sentido después de la resurrección del Maestro, una vez que su muerte en cruz hubo disipado los equívocos del mesianismo político, tan entrañable para los judíos (cf. Jn 6,14-15) y del que los mismos discípulos se deshicieron con dificultad (cf. Mt 16,22s y paralelos de Mc; Act 1,6). Para que esta antigua concepción judía, conforme a la *literalidad* de las Escrituras, saltara hecha pedazos por los aires, se necesitó una doble experiencia: la del fracaso del evangelio ante las autoridades del pueblo judío, y la de su éxito en ciertos ambientes no judíos. Tal es exactamente la situación que deja entrever por anticipación el relato de los Magos, como en un vidriera iluminada por el sol. La función de los textos bíblicos citados (Miq 5,1 reelaborado en Mt 2,6) o sutilmente aludidos (Is 60,5s y Sal 72,10-15) se hace así del todo clara: tales textos están ahí para mostrar que, contrariamente a lo que podría sugerir una lectura «nacionalista» de la Biblia judía, esta situación es del todo conforme a las Escrituras; dicha situación existía, en estado virtual, desde el momento mismo del nacimiento de Jesús. Toda la narración está construida para afirmar esta enseñanza.

¿Conserva no obstante el relato un recuerdo concreto perteneciente a la historia real, a saber, el recuerdo de las gestiones hechas en Belén por un grupo de «magos» orientales –es decir, venidos de la región que queda al Oriente del Jordán (cf. ya san Justino, *Diálogo con Trifón*: 6 referencias en *Évangiles et tradition apostolique*, p. 151)–, aunque se admita que su enfrentamiento con Herodes y las autoridades religiosas de Jerusalén es fruto de una elaboración o «montaje» secundario (cf. el relato «corto» propuesto por R.E. Brown, *The birth of the Messiah*, p. 192)? El análisis del capítulo 2 de Mateo ofrece datos contradictorios. Por una parte, un viaje de ese género, provocado por la astrología, no tiene nada de inverosímil en el siglo I de la era cristiana: ya el padre Lagrange había pasado revista a este pequeño informe en su comentario del Evangelio de Mateo (p. 21-24). Igualmente, el clima de desconfianza patológica que caracterizó el final del reinado de Herodes ofrece un buen trasfondo para el trágico episodio de la matanza de los inocentes. Pero, por otro lado, si uno se deja guiar por el hilo conductor del relato de la infancia que nos ofrece Lucas, no se explica la estancia de José durante cerca de dos

años (Mt 2,16) en una casa (*oikia*: 2,11) de Belén, entre la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,22-38) y su retorno a la ciudad galilea de Nazaret, que es donde se inicia toda la historia de la infancia (2,39). Y esto sin contar que Lucas ignora radicalmente la huida precipitada de José hacia el territorio de Egipto y los motivos de su instalación *imprevista* en Nazaret (Mt 2,22s). Todas las tentativas de armonizar los relatos de ambos evangelistas echan mano necesariamente de conjeturas y sacrifican algunos elementos narrativos, de Lucas o de Mateo.

Estas dificultades, ¿se refieren tal vez a elementos «factuales» que estarían intrínsecamente ligados a la fe? Hago mía una cita, ya utilizada en otra ocasión, de quien con el tiempo sería el cardenal Daniélou:

> «La adoración de los Magos, *a diferencia del relato de la anunciación*, no afecta a un aspecto esencial de la fe. Podría ser una creación de Mateo, inspirada por una idea teológica, lo que no cambiaría apenas las cosas» (*Les évangiles de l'enfance*, París 1967, p. 105; trad. cast., *Los evangelios de la infancia*, Herder, Barcelona 1969, p. 91; citado en *Évangiles et tradition apostolique*, p. 157).

Por su parte, Daniélou prefería ver en ese texto un *midrash haggádico* de estilo judío, en el que el evangelista Mateo habría ampliado y transformado considerablemente un núcleo histórico bastante elemental (p. 73-92 de la ed. cast.): los Magos habrían sido primitivamente astrólogos judíos... que Mateo habría transformado en personajes paganos para mostrar en ellos los sucesores del profeta pagano Balaam y las primicias de las «naciones» convertidas. Ésta es una proposición del todo conjetural, en la que además el núcleo «histórico» (en el sentido «factual») primitivo se encoge como un vestido al lavarlo. Por si fuera poco, el texto de Qumrán que Daniélou, siguiendo a los primeros editores, interpreta como un «horóscopo del Mesías» se ha demostrado posteriormente sin relación con éste; más bien se referiría al nacimiento de Noé (véase RB, 1975, p. 481-500, con las referencias necesarias).

Por este motivo, muchos comentadores católicos son desfavorables a la cualificación «histórica» de la perícopa, al menos en lo que a los detalles de su construcción dramática se refiere, pero tal vez incluso en su núcleo fundamental. Al sostener esa postura no van a remolque del racionalismo, del modernismo, del protestantismo liberal o de

R. Bultmann, como han podido escribir censores ignorantes o sectarios en Francia y en los Estados Unidos. (Prefiero callar sus nombres.) Los exegetas en cuestión únicamente tratan de comprender cómo se aplica, en este caso particular, el principio afirmado en el n.° 12 de la *Dei Verbum*: los textos inspirados pueden *evocar* la historia «de diversos modos» (*vario modo*). El problema no ofrece dificultad cuando lo que se discute son sólo detalles narrativos tomados de las Escrituras para dar fuerza a un relato. Tratándose de una perícopa entera, estaríamos ante un caso límite, dado que lo esencial del texto residiría en la interpretación teológica del nacimiento –¡histórico!– de Jesús. A priori no podemos ni descartar ni afirmar de manera absoluta la hipótesis del caso límite. De todos modos, como ya he dicho en otro lugar, la dimensión «historial» del texto continúa intacta y las conclusiones adoptadas a propósito de su historicidad «no son en absoluto generalizables» (*Évangiles et tradition apostolique*, p. 160).

El comentador francés más favorable a la historicidad de la perícopa es actualmente sin duda René Laurentin. Éste se pregunta para el conjunto de los relatos de la infancia: «¿Qué historicidad?» (*Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 502-508 y 524-528). Sus reflexiones habrían ganado en claridad de haber tenido en cuenta la distinción entre lo «historial» y lo «histórico», porque oscilan sin cesar entre dos polos: la «referencia a los acontecimientos» y el «sentido expresado a través del simbolismo» (p. 524). Digamos con mayor precisión: entre la evocación de hechos empíricamente constatables y la realización del designio de Dios en la concepción, el nacimiento y la infancia de Jesús.

La evocación de los «hechos» se produce siempre por medio de un simbolismo inspirado en el cumplimiento de las Escrituras, por lo que no le es posible a la crítica «aislar el material de esta historia» extrayéndolo de la composición literaria (p. 503). En Mateo, «el retroceso contemplativo no refleja la experiencia de los testigos de la infancia de Cristo» (p. 538). Todo el relato está centrado en «José, el justo», que precisamente no aparece en el episodio de los Magos. Pero, «la prudencia científica invita a no soñar con exceso apoyándonos en este único modelo que Mt 1-2 nos ofrece en una estilización de fresco religioso» (p. 24). Es decir, que no debemos buscar en esos capítulos una «historia exacta» en el sentido moderno, sino que la «verdad» específica de los relatos se sitúa en otro plano. R. Laurentin insiste sobre la importancia del período de tradición oral que preparó la redacción final de los relatos, y por lo tanto también del de los Magos (p. 504). En ellos no

encuentra solo el reflejo de una «vivencia» originaria, sino que percibe claramente que la elaboración de la tradición recogida refleja al mismo tiempo lo «vivido» y el «cambio profundo» de la comunidad judeocristiana para la que en definitiva escribió Mateo su texto (l.c.). Aunque se insiste sobre el hecho de que los dos evangelistas de la infancia «no han trabajado como novelistas, en el mundo de la ficción» (p. 502), no hay más remedio que dejar abiertas las investigaciones sobre una perícopa cuya densidad «historial» no se puede trasponer tal cual sobre el plano «histórico». Atengámonos a esta sabia reserva.

c) *Para una lectura «evangélica»*

La reserva necesaria a propósito de la dimensión estrictamente histórica no obstaculiza de ninguna manera el método de la lectura contemplativa, sugerido por mí para promover en cada perícopa las tres dimensiones del evangelio. En la lectura preparatoria, es preferible no separar el episodio de los Magos de lo precedente (la vocación de José: 1,18-25) y de lo siguiente (2,13-23). A continuación nos topamos con un episodio que constituye un todo bien estructurado. La «composición de lugar» nos la ofrece el evangelista: una «casa» de Belén (2,11), aproximadamente dos años después del nacimiento de Jesús (2,16). La imaginación puede moverse libremente: lo ha hecho a lo largo de los siglos en el arte cristiano y ¿por qué iba a formalizarse ahora? La contemplación alcanza directamente el centro del cuadro, ocupado no por los Magos sino por Jesús, «nacido en los días del rey Herodes» (2,1), a propósito del cual se plantea la cuestión de la realeza mesiánica (2,2): en la casa, los Magos contemplan «al niño con María, su madre» (2,11). Pausa prolongada. María ocupa un lugar importante en la contemplación: es ella quien presenta a Jesús, al paso que José desaparece de la escena.

Ahora hay que poner a trabajar la inteligencia para examinar las actitudes de cada uno de los actores. Para ello, basta dejarse guiar por el texto. Un análisis estructural bien realizado facilitaría esta operación al poner de relieve el «programa» de los «actuantes» y la «transformación» que se opera en el curso del relato (véase R. Laurentin, *De la Tôrah au Messie: Mélanges H. Cazelles*, París 1981, p. 406-410). Los Magos buscan al rey cuya señal han visto aparecer en el cielo (2,2); en ellos resalta la obediencia a las indicaciones del cielo (2,2.12), la alegría en presencia de Jesús (2,10), la adoración y las ofrendas

simbólicas (2,11). ¿Cómo me concierne a mí, lector, todo eso? Herodes, detentador del poder político, le hace la competencia a Jesús y maniobra pérfidamente para deshacerse de él (2,7-8), pero la divina providencia echa por tierra sus planes (el sueño de 2,12 y el ángel de 2,13). ¿Cómo se ven interpelados los poderes políticos actuales por este aspecto del relato? «Toda Jerusalén se sobresaltó» (2,3): ¿Porque había nacido el Mesías o por la caravana de extranjeros que despierta su curiosidad? Reflexión sobre los motivos del interés que suscitan los asuntos religiosos... «Todos los pontífices y escribas del pueblo» (2,4) desempeñan su papel de sabios: dado que conocen las Escrituras, pueden citar el texto adecuado de Miqueas, pero no se inmutan; a su conocimiento de las Escrituras les falta la inquietud fundamental que les impulsaría a la búsqueda de Jesús. Todas estas actitudes son generalizables: representan las que adoptan las diversas categorías de hombres ante el evangelio de Jesús. Éstos, ¿perciben los signos que acompañan al evangelio de Jesús, como la estrella para los Magos, las Escrituras y el testimonio de los Magos para los judíos de Jerusalén? ¿Qué signos percibimos nosotros?

El relato me afecta profundamente a mí, lector, y me plantea una pregunta: ¿A quién me pareceré yo a la hora de adoptar mi propia actitud? Los Magos me sirven de modelo: como ellos, hinco mis rodillas y adoro a Jesús, a mi medida y en las circunstancias concretas en que me encuentro. A partir de ahí, me siento invitado a «releer contemplativamente» las Escrituras mencionadas en el relato: Miq 5,1; Is 60,5s; Sal 72,10-15. Esto sin contar la alusión a Núm 24,17 en la interpretación mesiánica de este texto. El conjunto me introduce en la liturgia de la Epifanía. En este marco escriturístico y litúrgico, un coloquio con Jesús: ¿Cómo reconocer su «realeza» bajo el signo humilde y decepcionante de un niño pobre y pronto perseguido? Los sentimientos y las resoluciones de cada uno son ya un asunto personal.

CAPÍTULO CUARTO

LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES

He escogido este texto por diversos motivos: plantea interesantes problemas de crítica literaria y, por eso mismo, obliga a remontar hasta un estadio muy primitivo de la documentación sobre la cual se basan los relatos evangélicos. La comparación de Juan y los sinópticos ofrece además otro elemento de juicio importante. Por otra parte, y a pesar de las apariencias contrarias (al menos en los sinópticos), no está ausente el trasfondo de las Sagradas Escrituras. También se perciben en los sinópticos referencias implícitas a la vida de la Iglesia, una especie de esbozo de los desarrollos que encontramos en Juan. Finalmente, resulta ineludible el problema de la historicidad por tratarse de un milagro de Jesús, contestado por principio por determinada escuela crítica, y porque las diferencias de detalle entre los diversos relatos nos obligan a preguntarse cómo hay que comprender su testimonio «histórico». El estudio completo de todos estos temas exigiría un libro. Yo lo haré aquí de manera elemental, para desembocar en la lectura «contemplativa» cuyo método he descrito en páginas anteriores.

I

CUESTIONES CRÍTICAS PREVIAS

1. La «sección de los panes»

a) Estado de la sección en los cuatro Evangelios

Para esta primera etapa del trabajo hago mío el título que L. Cerfaux había dado, en 1954, a un artículo que en conjunto sigue siendo válido: «La sección de los panes (Mc 6,31-8,26; Mt 14,13-16,12)», reproducido en el volumen *Recueil L. Cerfaux*, t. I (Gembloux 1954, p. 471-485). En él trataba de mostrar que Marcos y Mateo, en dos secciones paralelas, dependen de un agrupamiento de perícopas, anterior a ellos y por escrito, en el proceso de transmisión de las tradiciones evangélicas. Lucas abandona bruscamente la trama de Mc-Mt al final de su único relato del milagro (Lc 9,17) para pasar inmediatamente a la confesión de fe de Pedro (Lc 9,18-21). Juan conserva, bajo una forma literaria que le es propia, los dos milagros acoplados que abren la sección en Mc-Mt (multiplicación de los panes y Jesús caminando sobre las aguas); pero la multiplicación de los panes introduce en él una instrucción sobre el «pan de vida» (Jn 6,23-51), que concluye con una catequesis eucarística (6,51*b*-58); sigue después una crisis que da lugar a la confesión de Pedro (6,68s).

No estará de más señalar que el análisis de estas concatenaciones debe respetar la lógica propia de cada uno de los evangelistas, pero nos obliga a estudiar aparte la «sección de los panes» de Marcos y Mateo. Prescindo de la enumeración fastidiosa de los comentarios consultados para el estudio de estos dos Evangelios; mis lectores podrán consultarlos para el detalle de los textos. Por mi parte me limitaré a dar algunas indicaciones ocasionales que estarán en relación con la meta propuesta.

Desde un principio se comprueba que cada evangelista ha tratado esta sección a su manera. Los tres sinópticos aluden inmediatamente antes de la sección de los panes al interés inquietante que Herodes Antipas siente por Jesús (Mc 6,14-16; Mt 14,1-2; Lc 9,7-9). Solamente Lucas observa que Herodes trataba de ver a Jesús (9,9*c*). Marcos y Mateo intercalan en este lugar el relato de la muerte de Juan Bautista (Mc 6,17-29 y Mt 14,3-12). Mateo señala que los discípulos de Juan

vienen a comunicarle a Jesús la noticia de la muerte de su maestro (Mt 14,12*c*), lo que provoca que Jesús se retire a un lugar desértico (Mt 14,15*a*). Dicho de otro modo: Jesús huye de la policía de Herodes.

Por el contrario, en Marcos la retirada al desierto está directamente relacionada con la vuelta de los doce después de su misión (Mc 6,30, continuación lógica de 6,7-13): por esta razón Jesús los lleva a un lugar solitario «a fin de descansar un poco» (6,31*a*). En este punto Lucas sigue a Marcos (Lc 9,10), sin precisar el motivo del descanso que van a tomar. Marcos añade un detalle que explica la necesidad del reposo por parte de los apóstoles: son tantas las personas que vienen y van que ya no tienen ni tiempo para comer (Mc 6,31*b*).

Varias notas pintorescas del mismo género pertenecen al estilo propio de Marcos. Desde el punto de vista gramatical, en estos pasajes se acumulan los verbos en tercera persona de plural, sin que a priori se sepa si el sujeto es la multitud o los discípulos de Jesús. Tenemos ahí una forma de narración típicamente aramea, que se clarifica recurriendo a una estratagema muy simple: bastaría poner el relato en labios de un participante (Pedro, por ejemplo) y distribuir lógicamente los pronombres «nosotros» y «ellos». Sería abusivo *concluir de este detalle la existencia de una fuente aramea escrita; es simple*mente un texto griego escrito por alguien que hablaba arameo. L. Vaganay (*Le problème synoptique*, Tournai-París 1954, p. 156-174) había visto ya hace años en este detalle el eco directo de la catequesis oral de Pedro. Es una posibilidad real. Este estilo característico reaparece en otros relatos de Marcos (cf. 5,21-43; 6,17-29; 9,14-29; 10,46-52). Es más llamativo en el primer relato del milagro que en el segundo, que también es más breve en Mateo.

En el primer relato, todo parece dar a entender que Marcos refleja una ampliación oral del esquema fundamental. El texto paralelo de Mateo, aun conservando matices semíticos, muestra claramente que ha sido «normalizado».

b) El relato paralelo de Marcos y de Mateo

Dispongamos paralelamente la secuencia de las perícopas en ambos Evangelios para que el lector pueda apreciar intuitivamente cómo presenta cada uno de ellos la «sección de los panes»:

Mateo	Marcos
14,13-21 *Multiplicación de los panes*	6,32-44 *Multiplicación de los panes*
v. 13 lugar desierto	v. 32 lugar desierto
v.14*a* compasión de Jesús	v. 34*a* compasión de Jesús «rebaño sin pastor»
v. 15-18 diálogo	v. 35-38 diálogo
v. 19*a* instalación	v. 39-40 instalación esmerada
v. 19*b*-20 comida	v. 41-43 comida
v. 21 conclusión	v. 44 conclusión
14,22-33 *Jesús camina sobre las aguas*	6,45-52 *Jesús camina sobre las aguas*
14,34-36 *Curaciones en Genesaret*	6,53-56 *Curaciones en Genesaret*
15,1-20 *Conflicto* (las tradiciones fariseas)	7,1-23 *Conflicto* (las tradiciones fariseas)
15,21-28 *Curación* (de la hija de la cananea)	7,24-30 *Curación* de la hija de la sirofenicia)
15,29-31 *Curaciones* anónimas	7,31-37 *Curación* de un sordomudo
15,32-39 *Multiplicación de los panes*	8,1-10 *Multiplicación de los panes*
v. 32 compasión de Jesús	v. 2 compasión de Jesús
v. 32-34 diálogo	v. 3-5 diálogo
v. 35 instalación	v. 6*a* instalación
v. 36*b*-37 comida	v. 6*b*-8 comida
v. 38 conclusión	v. 9 conclusión
v. 39 en barca hacia Magadán	v. 10 en barca hacia Dalmanuta
16,1-4 *Conflicto* (señal del cielo)	8,11-13 *Conflicto* (señal del cielo)
16,5-12 *Contra la levadura* (fariseos y saduceos)	8,14-21 *Contra la levadura* (fariseos y Herodes)
	8,22-26 *Curación* (ciego de Betsaida)

Tenemos claramente *dos ciclos de perícopas*, formados en ambos casos por el relato de la multiplicación de los panes seguida de un conflicto con los fariseos: en el primer ciclo, acerca de sus tradiciones; en el segundo, acerca de su petición de una señal. Pero la organización de ambos ciclos es diferente: la del primero, más larga, lleva dos milagros asociados (asociación confirmada también por Jn 6,1-21); la

del segundo, más corta, finaliza con un aviso sobre la «levadura», entendida metafóricamente por Jesús y literalmente por los discípulos. Dado que el conflicto enfrentaba a Jesús y los fariseos en ambos ciclos, la «levadura» del segundo se refería seguramente también a los fariseos; Mateo ha añadido en este caso la mención de los saduceos (cf. Mt 3,7; 16,1.6.11.12, pasajes en que están ausentes en Marcos), el paso que Marcos menciona a Herodes (cf. 6,14-16). Marcos ha añadido además dos relatos de milagros que le son propios, al final de cada ciclo (el sordomudo y el ciego de Betsaida): no se comprende el motivo *que haya podido tener Mateo para eliminarlos de su fuente.*

Siguiendo a L. Cerfaux, podríamos apurar más el análisis de los detalles hasta descubrir los indicios de la reelaboración literaria llevada a cabo por cada uno de los evangelistas y alcanzar así su fuente común. Por ejemplo, sólo Marcos (6,37*b*) menciona aquí los 200 denarios de pan necesarios para dar de comer a la multitud; pero los encontramos de nuevo en Jn 6,7, que tal vez conoce el relato de Marcos. La mención de la hierba se encuentra en Mc 6,39 y Mt 14,19 (cf. Jn 6,10). Igualmente, Marcos complica el cuadro de la organización de los comensales (Mc 6,39-40), al paso que Mateo se muestra muy sobrio en este punto (Mt 14,19*a*). De todos modos, ambos ciclos aparecían ya unidos en la fuente común porque su conclusión actual (discusión sobre la levadura) recuerda las dos narraciones del milagro (Mc 8,19-20 y Mt 16,9-10). Lo que ha hecho cada evangelista es ampliar esta perícopa a su manera. Mateo, por ejemplo, introduce la expresión «hombres de poca fe» (*oligopistoi*: cf. Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; ausente en Marcos; común a la fuente de Mt 6,30 y Lc 12,28), y concluye precisando el sentido metafórico de la levadura, que designa la doctrina (Mt 16,11*b*-12), mientras que Marcos introduce el tema del endurecimiento del corazón (Mc 8,17*c*-18).

Al constatar que los dos evangelistas han utilizado paralelamente un grupo de perícopas preexistente, sin depender en ningún momento *el uno del otro, se da un paso en el estudio de las tradiciones evangélicas*, fijadas ya por escrito en los «prontuarios» destinados a la catequesis. ¿Es posible remontar aún más el curso de la tradición?

2. Hacia un relato primitivo

a) La fuente de los dos relatos paralelos

Cada uno de los dos ciclos de perícopas que acabo de analizar ha sido construido alrededor de un relato de multiplicación de los panes, integrado en el relato de un conflicto con los fariseos. El recuerdo de los dos relatos del milagro al final del segundo conflicto, incluso en la forma breve que atestigua Mateo, tiene todas las trazas de ser una inserción redaccional colocada entre dos fórmulas idénticas que se repiten: en Mateo, «todavía no entendéis»/«¿Cómo no entendéis?» (16,9*a*.11*a*); en Marcos, «¿Todavía no ... comprendéis?»/«¿Aún no comprendéis?» (8,17*b*.21). Si pusiésemos la conclusión del texto después de la primera fórmula, tendríamos un buen final que mostraría la impaciencia de Jesús ante la incomprensión de su aviso contra «la levadura de los fariseos». De hecho, este dicho (*logion*) aislado lo ha conservado Lucas fuera de contexto (cf. Lc 12,1*b*). En tales condiciones es legítimo preguntarse si, en una etapa más antigua todavía de la tradición evangélica, no existía *un único relato primitivo de la multiplicación de los panes* que, en el proceso de transmisión, adquirió dos formas ligeramente diferentes. De hecho Juan sólo conoce un episodio de este tipo. Lucas por su parte sólo reproduce el primero, que él reelabora en parte, tal vez para evitar un duplicado.

La estructura literaria de los dos relatos es efectivamente la misma, con coincidencias llamativas en los detalles: la compasión experimentada por Jesús (Mc 6,24 y 8,2; Mt 14,14 y 15,32), el diálogo entre Jesús y los discípulos, la organización de la comida (con los comensales tendidos en la hierba la primera vez y sentados en el suelo la segunda), la oración inicial (de bendición la primera vez y de acción de gracias la segunda), la distribución confiada a los discípulos, la hartura de los comensales y la recogida de los trozos sobrantes (en canastas la primera vez y en cestas la segunda), la salida en barca en ambos casos (aunque no coincidan los lugares de destino).

Las diferencias en los valores numéricos señalados tienen un peso más bien débil cuando se comprueba que se trata siempre de números redondos, de los que no habría que excluir un cierto simbolismo: 5 panes y 2 peces la primera vez; 7 panes la segunda, a los que Mateo añade «algunos pececillos» (Mt 15,24); 5000 hombres la primera vez, 4000 la segunda (a los que Mateo añade en ambas ocasiones: «sin

contar las mujeres y los niños»); 12 canastas de pedazos sobrantes la primera vez, 7 cestas la segunda. Juan coincide con las cifras del primer relato. Las divergencias no se refieren a aspectos esenciales del acontecimiento narrado. Éste, en cuanto acción milagrosa de Jesús y experiencia de las muchedumbres, es el mismo en ambos relatos. En este sentido hago mía la conclusión sacada por R. Schnackenburg en un comentario destinado a la «lectura espiritual» de la Escritura:

> «Habría, pues, una gran semejanza entre ambos relatos. Sólo difieren los datos numéricos; pero respecto a esto no hay que exigir exactitud, dados el modo y objetivo de la tradición. La consecuencia se impone: se trata de dos narraciones distintas de un mismo acontecimiento» (*El Evangelio según san Marcos*, t. 1, col. El Nuevo Testamento y su mensaje, Herder, Barcelona [3]1980, p. 200).

Las diferencias en los detalles, en las recensiones *A y B* del relato, se explicarían cómodamente durante la etapa de tradición oral, aramea o griega, que seguramente precedió a su fijación por escrito y a su inserción en un grupo de perícopas en que se trataba el tema del conflicto de Jesús con los fariseos. La localización del acontecimiento es muy imprecisa.

Dicha localización está relacionada con una serie de travesías del lago de Genesaret que resultan difíciles de concretar pero que revelan recuerdos geográficos muy arcaicos. En el primer ciclo, después de la vuelta de los discípulos de la misión en Galilea, se pasa a la otra parte del lago en Mc 6,32: aquí es donde tiene lugar la multiplicación de los panes. De hecho, en Mc 6,45, la barca sigue a continuación la costa hasta Betsaida, que se encuentra al este de la desembocadura del Jordán en el lago. Posteriormente, una nueva travesía los lleva hasta Genesaret (6,53), donde se sitúa el conflicto con los fariseos. En el segundo ciclo, Jesús, siguiendo la ribera del lago, alcanza la Decápolis (7,31), donde tiene lugar la multiplicación de los panes (8,1-9). Pero la barca atraviesa el lago (8,10) y el conflicto con los fariseos aparece situado de nuevo en Galilea (8,11-13). Por lo tanto, la localización del milagro parece coincidir en ambos casos. En todo caso, en este terreno no se pueden llevar demasiado lejos las exigencias de la investigación.

El comportamiento relativamente libre de Marcos y de Mateo, en lo que a los detalles secundarios de su supuesta fuente se refiere, refleja la libertad que podía existir, para los detalles de este tipo, en la

etapa de la tradición oral. El resultado del «montaje» final necesariamente ha de ser un tanto convencional.

b) Las raíces históricas del relato

Subiendo de Marcos y Mateo hasta su fuente, y después de esta fuente ya compleja hasta el relato primitivo en dos formas literarias muy semejantes, remontamos hasta muy arriba el curso de la tradición evangélica. Las diferencias internas que se observan entre sus diversas fijaciones nos invitan a tomarla globalmente, sin insistir demasiado en sus variantes; pero hay que descubrir los rasgos que la estructuran y le confieren sentido en cuanto «revelación» de Jesús. Para lograr esto último, no hay que plantear con excesiva prisa las cuestiones relativas a la historicidad, haciendo de los lectores gacetilleros de periódicos populares. En el comentario que acabo de citar, R. Schnackenburg recuerda con razón que la cuestión de la historicidad debe comprenderse con los matices que señalan la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* y la constitución conciliar *Dei Verbum* (o.c., p. 201s). Dado que la tradición de que aquí hablamos es «evangélica», hay que empezar preguntándose si en ella aparecen dos dimensiones esenciales del evangelio: el trasfondo de las Escrituras y la preocupación actualizadora, que expresa el interés práctico de la perícopa para la vida de la Iglesia. Ésta no fabrica de la nada el contenido originario de la tradición heredada, aunque condiciona su relectura y, al mismo tiempo, su fijación literaria. ¿Puede el análisis de los relatos dar con la huella de estas dos dimensiones del evangelio?

II

LAS DIMENSIONES «EVANGÉLICAS» DEL RELATO

1. El trasfondo de las Escrituras

a) Un modelo bíblico del relato

Para explicar la formación literaria de las narraciones de los milagros evangélicos, los promotores de la «crítica de las formas» han acudido sobre todo a las narraciones populares procedentes de

ambientes helenísticos. Hay efectivamente «narraciones de milagros» en ese mundo cultural (véase A. George, *Les miracles dans le monde hellénistique*, en X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, París 1977, p. 95-108; trad. cast., *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979). Pero, cuando R. Bultmann establece el principio según el cual «el origen helenístico de los relatos de milagros es muy probable» (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 295), se confunde de marco cultural al pensar en las curaciones de Epidauro, en las acciones maravillosas obradas por Apolonio de Tiana, etc. Otros críticos, mejor inspirados, han buscado antecedentes –o al menos paralelos– en la literatura rabínica: los datos recopilados por P. Fiebig (col. Kleine Texte, números 78 y 79) han iniciado este camino, y K. Hruby ofrece una bibliografía sobre la cuestión en el volumen que acabo de citar dirigido por X. Léon-Dufour (p. 73-96). Por su parte, G. Vermes ha tratado de encuadrar el caso de Jesús en el modelo que él denomina «judaísmo carismático» (*Jésus, le juif*, trad. franc., París 1978, p. 77-108; trad. cast., *Jesús, el judío*, Métodos Vivientes, Barcelona [2]1979).

Todos estos parentescos resultan débiles. Para el texto que aquí nos ocupa tenemos un antecedente serio en el Antiguo Testamento. No se trata de una promesa profética que Jesús haya hecho realidad, sino de un simple modelo literario que con seguridad era conocido en el medio ambiente palestino en que tomó forma el relato evangélico. En 2Re 4,42-44 se narra una multiplicación de panes realizada por el profeta Eliseo:

> «Llegó un hombre de Baal-Šališa que traía en su alforja al varón de Dios pan de primicias: veinte panes de cebada y de trigo nuevo. Y dijo Eliseo: "Dáselo a la gente para que coman." Respondió el criado: "¿Qué voy a dar con esto a cien hombres?" Replicó él: "Dáselo a la gente para que coman, porque esto dice Yahveh: Comerán y sobrará." Él lo puso delante de ellos, comieron y sobró, como había dicho Yahveh.»

Es evidente que el recuerdo de este relato no fue suficiente para explicar el nacimiento del texto evangélico. Las circunstancias no son en modo alguno comparables. Sin embargo, hay entre ellos paralelismos llamativos: en ambos casos se trata de panes; la orden dada es parecida: «Dadles vosotros de comer» (relato *A*); la insuficiente cantidad de pan permite formular un objeción (relatos *A* y *B*, acentuada en

Jn 6,9: «¿Qué es esto para tanta gente?»); reiteración de la orden; comida; alusión al pan sobrante (mientras el texto griego de 2Re 4,43s usa el verbo *kataleipo*, en Mt 14,20 y 15,37, Lc 9,17 y Jn 6,12s aparece el verbo *perisseuo* y derivados; de todos modos, el verbo hebreo *ytr* se traduce en otros pasajes con *perisseuo* y sus derivados). El relato popular del milagro de Eliseo no tiene ciertamente el alcance del gesto de Jesús que da de comer a una gran muchedumbre, ni tampoco tiene relación con una determinada enseñanza dada a esa muchedumbre, como en el caso de Jesús, a quien las multitudes le siguen para escuchar su palabra. Por lo tanto, se trata de un simple modelo más bien lejano, que demuestra la existencia de un «estilo» bíblico para este género de relatos. Pero escribir «a la manera de la Biblia» no es, en el caso presente, un acto desprovisto de sentido.

b) La imagen del pastor

Únicamente el texto de Marcos introduce en este pasaje la imagen de Jesús «pastor» de Israel: «Al ver a tanta gente, sintió compasión por ellos (Mc 6,34*a* = Mt 14,14*a*), pues andaban como ovejas sin pastor» (Mc 6,34*b*). Mateo coloca la misma metáfora del rebaño sin pastor en otro contexto, después de haber dicho que Jesús «recorría todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 9,35s). El texto de Marcos prosigue diciendo que «se puso a instruirlos largamente» (Mc 6,34*c*), en tanto que Mateo señala aquí de forma general que Jesús «curó a sus enfermos» (Mt 14,14*b*). La comparación de estos tres textos muestra que los evangelistas destacan como esenciales dos actividades de Jesús: la enseñanza y la curación de enfermos. Por ellas, Jesús se constituye en «buen pastor» para su pueblo. Al señalar su compasión, Marcos alude al capítulo 34 de Ezequiel. Pero el tema del pastor, o de las ovejas sin pastor, aparece en otros lugares (Núm 27,17; 1Re 22,17, con el «rebaño» y no las ovejas; 2Cró 18,16, menos literal; Jdt 11,19). La versión griega de estos textos comporta un semitismo característico: «... ovejas *para quien no existe* pastor» (ni el hebreo ni el arameo tienen el verbo *haber*). Mateo y Marcos corrigen este semitismo al emplear el verbo «haber»: el original semítico se aleja. Por otra parte, no se citan textos que hayan sido cumplidos: es la actitud misma de Jesús la que es conforme a las

Escrituras. En todo caso, la expresión «sentir compasión» no tiene antecedentes bíblicos en el contexto de los verbos citados: expresa de manera directa un sentimiento característico de Jesús, verdadero pastor.

c) *¿Se alude al Salmo 23?*

La cuestión ha sido planteada, a propósito de Mc 6,39, por un comentador reciente, R. Pesch (*Das Markusevangelium*, Friburgo de Brisg. 1977, p. 352): la «hierba verde», ¿alude a Sal 23,2? La palabra empleada no es la misma; en la Biblia griega, esta terminología sólo aparece usada en Gén 1,30 e Is 15,6, pasajes totalmente extraños al presente contexto. Únicamente tenemos un paralelismo de sentido más bien vago. Podemos concluir, pues, que el «lugar desierto» de Mc 6,32 y Mt 14,13 es simplemente un lugar no habitado: la dificultad para encontrar el alimento proviene de la lejanía de las aldeas o ciudades. En cuanto a la «hierba verde», no pasa de ser una mera indicación estacional: en mayo el césped estaría seco. Este rasgo coincide con la indicación de Jn 6,4: «Estaba próxima la Pascua, la fiesta de los judíos» (véase el comentario de Lagrange, p. 169). Sería absurdo traducir: «la fiesta de los habitantes de Judea», para distinguirla de la fiesta de los galileos, que no la celebrarían en la misma fecha (C. Tresmontant, *Évangile de Jean*, París 1984, p. 158). En este punto todos los judíos dependían de las autoridades de Jerusalén. Entre ellas, únicamente podía haber diferencias en la apreciación de la fecha de la luna nueva de Nisán. Pero la expresión muestra que *Juan no escribe para los judíos*: su texto da por supuesto que la Pascua judía se distingue de la Pascua cristiana (cf. 1Cor 5,7: «Cristo, *nuestra* Pascua»). La hipótesis de R. Pesch debe ser abandonada.

d) *La localización de la comida en el desierto*

Otro comentador, R. Schnackenburg, sugiere que al desierto en que tiene lugar la escena de la comida le reconozcamos una significación simbólica:

«El tiempo de gracia de la peregrinación por el desierto, que en el judaísmo era una imagen del tiempo mesiánico, se repite ahora. El marco del desier-

to del éxodo está dado claramente; no sólo se recuerda el "lugar desierto", sino también el acampamiento al aire libre y la distribución en grupos de ciento y de cincuenta (cf. Éx 18,25). Jesús aparece como un segundo Moisés –más claramente aún en Jn 6,14.32– que reúne al pueblo de Dios (cf. Mc 6,34)... La comunidad cristiana debe reconocerse como el nuevo pueblo de Dios, en favor del cual se cumplen ahora las antiguas promesas» (*El Evangelio según san Marcos*, t. 1, Herder, Barcelona [3]1980, p. 165s; con ligeras variantes en la traducción castellana).

Efectivamente, el desierto aparece mencionado en las dos narraciones del milagro (Mc 6,32.35 = Mt 14,13.15 y Mc 8,4 = Mt 15,33), aunque difiere la palabra empleada: *eremos* y después *eremia*). Se puede, no obstante, adoptar una actitud expectante. Juan, que es el único que recuerda el episodio antiguo del maná en el desierto (Jn 6,31.39), sitúa la escena de la multiplicación de los panes en «la montaña» (6,3.15), y no habla para nada del desierto. Según Juan, la muchedumbre proyecta sobre Jesús las imágenes del «profeta» semejante a Moisés (cf. Dt 18,18) y del «rey» mesiánico (Jn 6,14-15); pero esta interpretación está justamente ausente en los sinópticos, que mencionan el desierto. Conviene por lo tanto mantener una actitud reservada, a no ser que se quieran mezclar sistemáticamente los datos de los sinópticos y los de Juan.

e) La organización de la comida

R. Schnackenburg destaca un detalle interesante: la organización de la comida sobre la hierba, tal como la presenta Marcos (Mc 6,39-40). Lucas parece conocer el texto de Marcos, ya que reproduce la cifra de «cinco mil» comensales con la ligera matización de que se trata de un número aproximado: «*unos* cinco mil.» Según Lucas, los participantes se distribuyen «por grupos (*klisias*, término clásico y helenístico para designar los grupos de comensales, que no aparece ni en la Biblia griega ni en el Nuevo Testamento) de unos cincuenta». Lucas no traduce una documentación semítica, sino que recompone el texto a su manera. Por el contrario, Marcos, como buen arameoparlante, multiplica las expresiones de sabor semítico: «Entonces les (a los discípulos) mandó que hicieran sentarse a todos por corros (*symposia* repetido, para señalar el sentido distributivo) sobre la hierba verde. Y ellos (la muchedumbre) se sentaron por grupos (*prasiai* repe-

tido, que designa los arriates y terrazas, los "lechos" para los banquetes instalados en los jardines) de ciento y de cincuenta» (Mc 6,39-40). Las palabras empleadas pertenecen al griego clásico, raro en la versión de los Setenta, pero tienen equivalentes más o menos exactos tanto en hebreo como en arameo: *symposion* = *mišteh* en ambas lenguas; *prasia* = *'arugah* en hebreo y *'ugyeta* en arameo. Pero esto no es suficiente para suponer la existencia de un original arameo *escrito*.

Pero lo importante son los números 50 y 100. Éstos corresponden efectivamente a la organización interna de Israel en el desierto por millares, centenas, cincuentenas y decenas, tal como está descrita en Éx 18,21.24. Como dato final Marcos indica que el número de los hombres era de 5000. Mateo destruye este simbolismo, que Marcos había recibido de su fuente escrita *u oral*, al añadir: «aproximadamente», y después «sin contar las mujeres y los niños». Estas 5000 personas se reparten en grupos menores de 100 y de 50: tal es la estructura del «pueblo de Dios» que participa en el banquete (*symposion*) ofrecido por Jesús.

El segundo relato habla de «cuatro mil», pero las cifras 5 y 4 responden igualmente al simbolismo de los números. Éste reaparece al hablar de la recogida de los panes sobrantes: 12 canastos (relato *A*) ó 7 cestas (relato *B*), dos números que significan plenitud (7, número perfecto; 12, número de las tribus de Israel, de los meses del año, de los apóstoles, etc.). La organización prevista en Éx 18 reaparece también en Qumrán (*Regla de la comunidad*, II, 21s; *Regla de la guerra*, IV, 1-5; *Documento de Damasco*, XIII, 1).

No se trata, pues, de un detalle ocasional que describiría «históricamente» a la muchedumbre como lo podría hacer un reportaje periodístico. El trasfondo simbólico de los números bíblicos contiene una sugerencia precisa: Jesús, presentado anteriormente como el «buen pastor» lleno de compasión por sus ovejas, organiza a su pueblo según el modelo de Israel en el desierto. Los panes multiplicados no son únicamente el resultado de acto de poder, sino que significan que el «tiempo de la salvación» ha sido inaugurado. De ahí las reacciones que Juan atribuye a la multitud (Jn 6,14-15): una comprensión equivocada del «cumplimiento de las Escrituras», cumplimiento que sin embargo es bien patente, según lo que dice Marcos.

2. La actualidad cristiana

a) El relato y el banquete eucarístico

Las afinidades del relato de la multiplicación de los panes con el de la última cena son señaladas por todos los comentadores, por lo que resultaría inútil citar unos cuantos nombres para demostrarlo. (Sobre este tema, véase J.-M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, LD 86, París 1975; historia de la exégesis de la perícopa, p. 19-38, con abundante bibliografía.)

La plegaria de «bendición» la recitaba, antes de toda comida judía, quien presidía la mesa. Los relatos evangélicos han dejado constancia de este rito en tres ocasiones: en el relato *A* de la multiplicación de los panes (el relato *B*, como Jn 6,11, habla de «acción de gracias»), en el relato de la cena en Mc y Mt (Lc 22 y 1Cor 11 hablan de «acción de gracias»), y en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,30, junto con la «acción de gracias»). En el relato *A* de Marcos, seguido por Lucas, Jesús eleva los ojos al cielo: actitud de plegaria mencionada también en Mc 7,34 y Jn 11,41. A continuación, Jesús «parte los panes y se los va dando a los discípulos». En sus dos relatos, Mateo deja de lado los peces, que tienen menos importancia; Marcos, en cambio, los menciona dos veces en una especie de cláusula adicional (especialmente Mc 8,7, en que también los peces son objeto de una bendición); Juan no los omite (Jn 6,11*c*); Lucas presenta a Jesús tomando en sus manos «los cinco panes y los dos peces» (Lc 9,16). Este pequeño rasgo es especialmente interesante a la hora de evaluar la dimensión «histórica» del relato por no prestarse a una interpretación simbólica. Su omisión por parte de Mateo tendría por finalidad hacer más clara la referencia al banquete eucarístico. En todo caso, hay que desconfiar de los excesos de la imaginación[1].

El gesto de «partir el pan» lo realizaba también habitualmente quien presidía la comida judía. A partir del relato de la última cena y

---

1. Un ejemplo de estos excesos lo tenemos en el filme de F. Zefirelli, *Jesús de Nazaret*. A la multiplicación de los panes se añade la de los peces. En este segundo caso, en lugar de los pececillos secos que evocan las palabras *opsaria* (Jn 6,9) e *ikhthydia* (Mt 15,34), el espectador contempla cómo se van llenando diversos recipientes con peces de gran tamaño –del género carpa– recién sacados del agua. Pregunta: ¿Acaso la muchedumbre tuvo que comer peces crudos? El exceso de historicismo juega a veces malas pasadas.

de la cena de Emaús (Lc 24,30-35) la «fracción del pan» pasó a ser la designación técnica de la «cena del Señor» (Act 2,42.46; 20,7.11; 27,35 es más dudoso), es decir, de la comida a la mesa de Cristo resucitado, como he tratado de demostrar en *Mélanges F.-X. Durrwell* (*La Pâque du Christ, mystère de salut*, París 1982, p. 203-236). Dado que el gesto en cuestión figura aquí al lado de la bendición o de la acción de gracias, la resonancia eucarística del relato no ofrece dudas: el acontecimiento narrado es el anuncio simbólico de la «cena del Señor», hasta el punto de que su interés en el marco de la catequesis proviene menos del carácter extraordinario del milagro realizado que de su función de signo o señal. El cuarto Evangelio no hace en este punto otra cosa que prolongar la línea esbozada por los sinópticos, quienes a su vez dependen de su fuente y de la «puesta en forma» más antigua del relato, cuando habla de la «señal» (Jn 6,14*a*), terminología habitual en él: Jn 2,11.18; 3,2; 4,54; 6,2.26.30; 7,31; 9,16; 11,47; 20,30[2]. A continuación precisamente de este relato coloca Juan su catequesis eucarística sobre el «pan de vida» (6,53-58). De esta manera se resalta el interés del gesto central que anuncia el futuro «banquete del Señor» en la Iglesia: toda la construcción literaria gira en torno de dicho gesto.

b) La sobreabundancia del alimento

El alimento sobrante mencionado en todos los relatos (Mc *A* y *B*; Mt *A* y *B*, Lc 9,17; Jn 6,12) no proviene del texto *griego* de 2Re 4,43-44, pero un mismo trasfondo semítico puede explicar las dos palabras griegas diferentes. En este sentido, podemos suponer que hay aquí un rasgo análogo en el relato de la multiplicación de los panes y en el del milagro de Eliseo: en ambos casos tenemos un testimonio de la misma sobreabundancia del don de Dios. Dicha sobreabundancia da lugar a las «sobras» una vez que todos se han «saciado» (relatos *A* y *B*; Lc 9,17 y Jn 6,26, que recuerda lo dicho en 6,12 sobre la «saciedad» de los participantes).

La asociación de los verbos «comer» y «saciarse» (o «quedar saciado») está confirmada, en hebreo lo mismo que en arameo, en Éx 16,12 hablando de las codornices y del maná; pero la forma verbal griega *plesthesesthe* recuerda solamente Jn 6,12 (*eneplesthesan*). Aparece de

2. Sobre esta palabra, véase la parte final del excursus 5, p. 183s.

nuevo en relación con las codornices en el Sal 77(78),29, pero tiene un sentido peyorativo. En Sal 21(22),27 expresa una promesa, pero no se menciona el pan. En el Sal 131(132),15 se menciona el pan (con el verbo *khortazein*, como en los relatos de la multiplicación de los panes), pero aquí no aparece el verbo «comer». Ni las lecturas cristianas de todos estos textos, ni los textos del Nuevo Testamento nos permiten poner la multiplicación de los panes, desde el punto de vista concreto que ahora estudiamos, en relación con aspectos de la experiencia eclesial, a menos que de una manera muy general se piense en la sobreabundancia de los dones de Dios (*perisseuo* y sus derivados pertenecen al lenguaje paulino). Por lo tanto, no podemos decir que todas estas referencias sean significativas con relación a la actualidad cristiana.

c) *El papel de los discípulos*

Las cosas se presentan de otro modo en lo que al papel de los discípulos se refiere. Dicho papel se pone de relieve al comparar el relato joánico con todos los relatos sinópticos de la multiplicación. Según Juan, Jesús mismo distribuye a los comensales el alimento multiplicado (Jn 6,11); este detalle es coherente con el final eucarístico del discurso sobre el «pan de vida»: «El pan que *yo daré* es mi carne, para la vida del mundo» (Jn 6,51*b*). En todos los demás textos, Jesús, después de haber hecho la oración y partido los panes, se *los da a los discípulos* para que éstos los distribuyan (o los hagan llegar) a la muchedumbre, cuya perfecta organización ha sido señalada por Marcos. Dado que el relato del milagro tiene resonancias eucarísticas por su relación con el «banquete del Señor», podemos comprender en este mismo sentido el papel atribuido a los discípulos. Sería abusivo sacar conclusiones más concretas, pero este rasgo de la vida eclesial no ha de ser eliminado. Dado que el detalle está atestiguado por los cinco relatos sinópticos, podemos concluir que el mismo pertenece ya al estrato más antiguo de la tradición evangélica, exactamente como la resonancia eucarística del relato. El cometido de los ministerios, representado aquí por la función atribuida a los discípulos (salvo en Juan), constituye un segundo centro de interés para el anuncio evangélico de esta «señal» realizada por Jesús.

III

PROPOSICIÓN DE LECTURA

1. De la dimensión «historial» a la «histórica»

a) La dimensión «historial»: el milagro en la «economía salvífica»

En este relato, la «conformidad con las Escrituras» y las alusiones a la actualidad cristiana proyectan su luz sobre la experiencia narrada a fin de mostrar el sentido que ésta tiene. La persona de Jesús ocupa el centro del cuadro, precisamente *en virtud de la relación* que se establece entre él, los discípulos que lo rodean y la muchedumbre, a la que el milagro debería impulsar a «creer en el evangelio». Dado que tenemos seis versiones del mismo relato, es necesario tomar ciertas distancias para interpretarlo correctamente, y primeramente para darle un título que responda a su contenido. No basta con titularlo: «La distribución de los panes» (M. Goguel, *Jésus*, París 1950, p. 292). R. Schnackenburg, en el comentario ya citado, lo titula «la gran multiplicación de los panes» (p. 165, 199), lo que no cambia mucho las cosas. Este último autor, sin embargo, observa, a propósito de la actividad de los discípulos, que «*el milagro* se realiza por sus mismas manos», «aunque entonces no entendieron el sentido profundo del hecho» (con una referencia a Mc 6,51*b*-52, que lo dice expresamente; p. 167). La distribución no adquiere su valor de «signo» o «señal» anunciadora de la eucaristía sino porque los panes han sido multiplicados.

Los dos ciclos primitivos de perícopas han conservado el recuerdo de la concatenación existente entre este «signo» y un conflicto agudo de Jesús con los fariseos, aunque el motivo del conflicto sea diferente en ambos casos. Tal vez el texto paralelo de Juan nos sirva aquí de orientación a la hora de escoger entre los dos. Efectivamente, el segundo conflicto está provocado por la petición de una «señal venida del cielo», y se interrumpe bruscamente con la negativa rotunda de Jesús a ofrecer esa señal (Mc 8,11-13 = Mt 16,1-4, completamente transformado en el duplicado de Mt 12,37-42). Ahora bien, Juan, que sin embargo conoce como Marcos y Mateo la tradición de los dos milagros acoplados (multiplicación de los panes y Jesús caminando sobre el lago), hace que la multiplicación de los panes (6,29) provoque

un conflicto abierto en torno a la petición de una señal (6,30s, con una alusión al maná del desierto). Este paralelismo invitaría a dar la preferencia, en el punto preciso que aquí discutimos, al segundo ciclo de Marcos y Mateo, aclarándolo con los datos que nos ofrece Juan. Lo que se dilucida en el conflicto, si es que hemos de fiarnos de la petición de una señal, es la misión exacta de Jesús, la relación entre la distribución de los panes multiplicados y el cumplimiento de esta misión, y la inteligencia de la economía salvífica dentro de la cual tiene lugar esta misión: ¿Va Jesús a repetir los prodigios del éxodo para demostrar que él es en verdad el enviado de Dios y que va a liberar a su pueblo? El relato desemboca así en el problema de la fe en Jesús. Su dimensión «historial» no se limita al hecho de anunciar un rasgo esencial de la actualidad cristiana: la eucaristía. El problema de la fe, planteado en otro tiempo a los galileos, vuelve a ponerse ahora sobre el tapete para todos aquellos que escuchan la narración del milagro.

Juan no tiene reparo en señalar que el entusiasmo de la muchedumbre refleja una reacción ambigua y sospechosa: si Jesús es «el profeta que ha de venir al mundo» (6,14), hay que apoderarse de él y proclamarlo rey (6,15). De esta manera se pone a prueba la conciencia que Jesús tiene de su propia misión, en términos muy próximos a los que aparecen en el relato de las tentaciones de Mateo (4,9) y Lucas (4,6-7). Jesús reacciona ocultándose y huyendo solo a la montaña. Históricamente esta tentativa popular es del todo verosímil en la Galilea del tiempo de Jesús.

Podemos recordar la manera como presenta Flavio Josefo la revuelta de Teudas: éste se comprometió a repetir los milagros del éxodo y de la entrada en la tierra prometida como signos de su misión profética (*Antigüedades judías*, XX, 97-98). Josefo nos cuenta también que en tiempos de los gobernadores romanos «algunos impostores y hombres astutos habían tratado de convencer a la multitud para que los siguiese al desierto, afirmando que allí les mostrarían prodigios y signos evidentes que ocurrirían con el beneplácito de la Providencia de Dios» (o.c., XX, 168)[3].

Ahora bien, la multiplicación de los panes tiene lugar en el desierto (relato *A*), al otro lado del Jordán, por lo que nos dan a entender los textos. Es lógico, por tanto, el razonamiento de los exaltados.

---

3. El lector interesado encontrará una selección de todos estos textos en mi obra *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, 1978, p. 136-137.

Comprendemos ahora por qué, según Juan, se le plantea en seguida a Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6,24.59) la cuestión del *signo* que probaría la autenticidad de su misión de una manera análoga a los milagros del éxodo (Jn 6,30s). No es muy diferente de la cuestión planteada a Jesús en el ciclo *B* de las perícopas en Marcos y Mateo. Jesús realizó un gesto milagroso sin explicar su sentido. Tal gesto, ¿no era al mismo tiempo un signo y una interpelación, un *test* destinado a hacer aflorar a la superficie los sentimientos íntimos de los participantes: la muchedumbre, los discípulos y en último término los fariseos? El pensamiento de los fariseos quedó al descubierto con su exigencia de un prodigio llamativo (Mc 8,11 = Mt 16,1; cf. Lc 11,16), razón por la cual Jesús rompió de inmediato con ellos. El Maestro puede entonces preguntarles en confianza a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» Y vosotros, «¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,27-29 y paralelos). Hay una lógica interna en esta ordenación de las perícopas. El paralelo joánico muestra igualmente que, después de la crisis galilea y de la ruptura con las masas que lo seguían, Jesús pregunta a los discípulos si también ellos quieren abandonarlo (Jn 6,67). Todos estos indicios van introduciendo poco a poco al lector en la dimensión «historial» de los acontecimientos. Tal vez por esta razón también los lectores no creyentes de hoy día chocan contra el relato de la multiplicación de los panes.

b) La dimensión «histórica»: el relato en la «facticidad» de la historia vivida

El otro aspecto de las cosas es su realidad «factual», tal como podría observarla un espectador que únicamente dispusiera de constataciones empíricas. Acabo de señalar algunos de los rasgos esenciales que, desde el punto de vista de la psicología religiosa de los participantes, presentaba esa realidad. En cuanto a los detalles, los seis relatos del acontecimiento se despreocuparon de armonizarlos. Por nuestra parte, no podemos ni reprochárselo para negar la autenticidad fundamental del «hecho», ni coordinar sus datos a cualquier precio distinguiendo dos milagros idénticos en la forma aunque con pequeños detalles que difieren. La finalidad de los relatos no es acumular detalles exactos para fijar el hecho con precisión en el espacio y el tiempo. Ciertos indicios (los nombres de lugares, en parte contradic-

torios; la mención de la «hierba verde», que en Jn corresponde a la indicación de la proximidad de la Pascua) muestran que el interés «biográfico» no está totalmente ausente. El objetivo esencial del relato es presentarnos a Jesús actuando, realizando una señal, planteando a la muchedumbre una cuestión sobre el sentido de su misión, anunciando simbólicamente el banquete escatológico en el reino de Dios (cf. Lc 22,15-18), banquete que en definitiva adoptará la forma del convite eucarístico. Pero tampoco es difícil señalar algunos aspectos que difieren de un relato a otro. Cada narrador sigue su idea –o la forma tradicional que él mismo ha recibido– y la imaginación interviene también, como no podía ser de otro modo, en el «arte de narrar». Basta con que los diferentes cuadros resultantes coincidan substancialmente a la hora de evocar la actitud profunda de Jesús, sus intercambios de puntos de vista con sus discípulos, sus gestos esenciales, y el desarrollo de la comida milagrosa y llena de significado. Los rasgos que difieren en cada relato sólo tienen un valor «histórico» secundario: están subordinados al punto de mira central y con frecuencia podemos entrever los motivos pedagógicos que los inspiraron.

Los críticos que niegan toda realidad «factual» al milagro, considerado como tal en tanto que «signo» en la tradición evangélica que ha conservado su recuerdo, están impulsados por razones que no dimanan del método histórico propiamente dicho. El ejemplo de solidaridad en el disfrute de unos bienes concretos dado por Jesús, que habría movido a los asistentes a sacar sus provisiones ocultas, es una perogrullada que, desde Paulus, en el siglo XIX, tiene por fuente de inspiración el racionalismo moralizante más chato:

> «Para mí, el milagro está en lo siguiente: Jesús convenció a un hombre a que se arriesgase a compartir con otros su pan, y este ejemplo movió a los demás a sacar las provisiones que ocultaban y a ponerlas en común. Esto les hizo gustar a todos una alegría más gratificante que la abundancia: el descubrimiento de la fraternidad» (L. Évely, *L'évangile sans mythes*, París 1970, p. 91s; trad. cast., *El evangelio sin mitos*, Madrid 1972). Si no estáis convencidos de esto es que, como los evangelistas, «las maravillas que vosotros anheláis presuponen una idea de Dios exactamente opuesta a aquella que Cristo nos reveló» (o.c., p. 90).

Igualmente, resulta insostenible el recurso artificial a un relato calcado sobre el milagro de Eliseo, tales son las diferencias que los

distinguen. La proyección de la experiencia eucarística en el marco de la vida de Jesús sólo tiene en cuenta uno o dos versículos, cuya formulación se limita a mostrar la permanente actualidad de la acción realizada un día por Jesús. En todas estas tentativas reduccionistas los peces resultan molestos, por lo que se prescinde de ellos atribuyéndolos gratuitamente a la imaginación desbordada de los primeros narradores del relato.

Todas estas conjeturas imaginarias están provocadas por un prejuicio que, a priori, excluye la posibilidad de un acontecimiento milagroso. Renan se explayó detenidamente sobre el tema en el prefacio de su *Vida de Jesús*: razonamiento fundado sobre un cientificismo que de entrada excluye la dimensión sobrenatural de la experiencia humana. R. Bultmann ha presentado otros motivos relacionados con su teoría de la fe sin pruebas, aun en el caso de que éstas pertenezcan al orden de los signos[4]. Pero, al mismo tiempo, se suprime una de las causas esenciales de la crisis galilea, que no fue provocada únicamente por las sospechas de Herodes. El cuarto Evangelio es el que mejor nos deja entrever la situación real: el entusiasmo inconsciente que había suscitado el «signo» anunciador del festín en el reino de Dios (cf. Mt 8,11-12 = Lc 13,28-29) fue seguido de la decepción. Esta última se debió a la huida de Jesús y a su negativa a realizar otro tipo de «signo»: un prodigio que, obedeciendo a su mandato, descendiese del cielo. Las variantes en la elaboración del relato dejan intacto lo esencial de este recuerdo.

La *anamnesis* de Jesús se amolda sin pena a las imprecisiones de detalle, porque la *verdad* –historial e histórica– no equivale necesariamente a la simple *exactitud* empírica. Quienes confunden ambos valores se equivocan en numerosos puntos: la naturaleza del conocimiento histórico, las reglas del método en historia, las relaciones entre el conocimiento histórico y la fe, el objeto formal del evangelio como género literario específico, las consecuencias de la inspiración sobre la psicología de los autores sagrados y sobre la práctica del arte narrativo en la evocación del pasado. Todo esto es grave: en exégesis bíblica, las consecuencias pueden ser desastrosas.

---

4. Véase el excursus 5: *El milagro en R. Bultmann y en la teología católica*, p. 181ss.

2. Para una lectura «evangélica»

Apliquemos ahora al resultado de los análisis la analogía ignaciana que he sugerido antes. Si el estudio exegético, teológico e histórico exige el recurso a una sinopsis para deducir conclusiones a base de la comparación de los textos paralelos, la lectura simple puede partir de cada uno de los relatos y leerlo como «evangelio de Jesucristo». Así, pues, habrá que hacer seis lecturas, y dejarse llevar por los textos mismos sin suprimir sus diferencias. La lectura se ha de hacer con fe, y por lo tanto con la conciencia de la presencia actual de aquel a cuyo encuentro se viene al recordar su historia concreta.

Una vez tomada esta disposición previa, el mismo texto evangélico nos ofrece los medios para realizar una «composición de lugar» más o menos sugestiva según los casos. Sobre los datos de cada relato se pueden ejercitar «los cinco sentidos de la imaginación», como dice san Ignacio en el libro de los *Ejercicios* (n.° 121). Poco importa que los detalles sean divergentes: el arte narrativo de los evangelistas no adopta siempre las mismas formas; pero todos los elementos que cada uno de ellos ofrece contribuyen a construir el cuadro y a delimitar su centro de interés. Conseguido esto, *se está frente a Jesús*, rodeado del círculo de sus discípulos y de la muchedumbre que ha acudido a verlo y escucharlo. Yo, el lector, pertenezco al círculo de los discípulos o me encuentro dentro de la multitud: puedo adoptar alternativamente ambas situaciones.

Tratemos de comprender entonces lo que está sucediendo: las necesidades de la multitud (incluida la necesidad material de alimento, que apunta simbólicamente a la necesidad de otro pan); la disposición de Jesús con respecto a la misma (la compasión, por el motivo que Marcos señala); el diálogo entre Jesús y sus discípulos (con los matices propios de cada texto); la colocación de la multitud (¿Estoy yo mismo entre la muchedumbre o en el grupo de los discípulos?); la acción de Jesús (dado que la misma me concierne a mí actualmente, no puedo olvidarme del «banquete del Señor»); la comprobación de la sobreabundancia del don y las consecuencias que se siguen (sobre todo según Juan, en el que un nuevo cuadro ofrece materia para reflexionar).

Todo este proceso hay que realizarlo sin dejar que las preocupaciones de nuestra curiosidad «histórica» enturbien el examen de los detalles narrativos. Lo que importa *es mi relación con Jesús*, tanto si

soy discípulo como si pertenezco a la muchedumbre. Hoy, sus disposiciones interiores no han cambiado, su gesto esencial sigue siendo el mismo: estos elementos constituyen el centro de la *verdad* –histórica e historial– del relato. Me dejo llevar, pues, por la fuerza de esta lógica para «saborear las cosas interiormente». Aquí puedo detenerme todo el tiempo que sea necesario. Pero esta lógica despierta mi afectividad. ¿Qué postura voy a adoptar personalmente? Esto puede depender de los participantes con quienes me haya identificado: los discípulos o la multitud. Los problemas que se me plantearán no coinciden en ambos casos. También depende del relato que haya leído, pues los detalles de uno y otro difieren.

No voy a negar que se pueda hacer la misma meditación contemplativa partiendo de una interpretación estrictamente «historicista» de los relatos, que no se limitaría a constatar el acuerdo global de los textos en los puntos esenciales sino que trataría además de hacer coincidir todos sus detalles afirmando que hubo dos multiplicaciones de los panes en dos ocasiones diferentes. Desgraciadamente se produciría un corte entre este ensayo «historizante» y las meditaciones subsiguientes: en ambos casos se usaría un registro completamente diverso. Por el contrario, las operaciones que yo acabo de hacer han preparado directamente, por el camino de la «crítica», la lectura «evangélica» en la que desemboca todo el proceso. En mi opinión, esto es positivo y creo que todo estudio exegético de los Evangelios debería seguir el mismo procedimiento.

EXCURSUS 5

EL MILAGRO EN R. BULTMANN Y EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA

1. La reflexión de R. Bultmann

Es evidente que todo el mundo emprende la lectura de los textos bíblicos con ideas preconcebidas, presuposiciones y una «comprensión previa». En este sentido hay que darle la razón a R. Bultmann (*Une exégèse sans présuppositions est-elle possible?*, artículo publicado en alemán en 1957, trad. franc. en *Foi et compréhension* II, p. 167-175). Pero podemos cuestionar la consecuencia que él saca en relación con el método histórico, al argumentar a partir del

hecho de que «el curso de la historia en su conjunto (se presenta) como una continuidad sin fisura»: «Esta *concatenación* cerrada significa que la continuidad de la evolución histórica *no puede verse interrumpida* por la intervención de poderes sobrenaturales o de fuerzas del más allá, y por tanto que en este sentido el "milagro" no existe. Habría milagro si se produjese un acontecimiento cuya causa fuera exterior a la historia» (o.c., p. 170). Pregunto: Dios, que es una realidad «interior» a los hombres –especialmente al hombre Jesús–, ¿sería «exterior» a la historia, que no es otra cosa que la experiencia vivida de los hombres mismos?

Bultmann ha explicado su pensamiento sobre este punto en otro artículo: *Sobre el problema del prodigio*, en *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, p. 187-198. En él distingue entre *Wunder* y *Mirakel*, que en la versión castellana han sido traducidos respectivamente por *prodigio* y *milagro*. El *milagro*, dice Bultmann, es una interpretación «mitológica» en virtud de la cual un acontecimiento se considera *supra* o *contra naturam*. (N.B. Esta concepción era efectivamente corriente entre los apologistas del siglo XIX, obsesionados por las «leyes de la naturaleza» de las que la antigüedad cristiana se había preocupado muy poco.) Tal concepción, prosigue Bultmann, debe desecharse. El *prodigio*, en cambio, es la acción oculta de Dios, únicamente accesible por medio de la fe: «No existe más que un prodigio: la revelación, es decir, la revelación de la gracia de Dios para los impíos, el perdón» (o.c., p. 193). En cuanto a los *prodigios* evangélicos, «para la fe cristiana no ofrece el menor interés demostrar la posibilidad o realidad de los prodigios de Cristo en cuanto acontecimientos del pasado; al contrario, que eso sería únicamente una aberración» (o.c., p. 197).

Este principio se aplicaría bien a una determinada concepción judía de los «signos» (o «señales») que Jesús rechaza (Mc 8,11 y paralelos); pero está en las antípodas de la concepción joánica, que considera los «signos» como jalones que conducen a la fe (véase más adelante). Sin recurrir a las «leyes de la naturaleza», san Agustín observaba que las cosas habituales pierden su valor significativo (*assueta vilescunt*), razón por la cual los hechos excepcionales llaman la atención y adquieren el valor de «signos». Pero tales «signos» no constituyen evidencias: plantean una cuestión y su sentido sólo puede reconocerse verdaderamente en el acto de fe. En Bultmann, la reducción del objeto de la fe introduce un auténtico *prejuicio* en el ejercicio de la crítica bíblica.

Ello no significa que Bultmann fuera personalmente racionalista, dado que es dentro de su concepción teológica de la fe donde él trató de encontrar un motivo para rechazar la existencia del *milagro*. Pero la manera como concibe la «decisión de fe», que no se apoya en ningún signo, ¿no raya en el fideísmo?

2. La teología católica

La teología católica plantea el problema del milagro de manera completamente distinta. El término *miraculum*, del que proviene la palabra *milagro*, es más bien raro en la Vulgata latina (9 veces) y *nunca* tiene el sentido que nosotros le damos espontáneamente: en lugar de *miracula* se prefieren voces como *signa, prodigia, virtutes, monstra, magnalia, mirabilia, portenta*... Por lo tanto, el término en cuestión es prácticamente una creación semántica de los teólogos latinos, que adaptaron una palabra del latín clásico que designaba algo extraordinario. De ahí la definición de san Agustín: «Llamo milagro a toda cosa difícil o insólita que supera las expectativas o la capacidad de quien la admira» (*La ciudad de Dios*). Este concepto recibió un enorme desarrollo en la teología latina. En todo caso, la definición de milagro no se refería a las «leyes de la naturaleza» entendidas en sentido moderno.

Dando por sentado que Dios es el creador de todo, santo Tomás aprovecha una definición de san Agustín (*Contra Faustum*, XXVI,3) para presentar el milagro como una acción por medio de la cual Dios deroga el «curso habitual» de la naturaleza o de las cosas (S.Th., I.ª, q. 106, art. 6); al mismo tiempo trata de clasificar en función de esta idea los términos empleados en la Biblia latina: *virtutes, signa, portenta, prodigia* (IIª IIªᵉ, q. 178, art. 1, ad 3). En este mismo contexto trata el tema de los milagros de Cristo (IIIª, q. 43-44, con gran número de citas tomadas de sus predecesores). La definición hecha en función de las «leyes» de la naturaleza sólo aparece en el siglo XVIII en los teólogos y los apologistas, en el momento en que algunos racionalistas empezaron a negar la posibilidad misma de estos hechos *extra*ordinarios basándose en la *necesidad* de las leyes de la naturaleza. Evidentemente, los evangelistas viven en otro mundo cultural. Por de pronto, es necesario adoptar sus mismas perspectivas para comprender su razonamiento y entender el mensaje que transmiten como fundamento de la fe. Como se observará, santo Tomás no ignora el valor simbólico de los milagros, cuando actúan como *signos*.

Pero hay que precisar, en los mismos textos bíblicos, esta noción de «signo» (*semeion*), que tiene antecedentes en hebreo (*'ot*) y en arameo (*'ata'*, Dan 3,32s; 6,28). Fundamentalmente se trata de realidades de la naturaleza o de la historia que tienen una significación en cuanto «acciones de Dios». El término aparece asociado frecuentemente a «prodigio» (*mofet* en hebreo), asociación entendida en perspectiva escatológica en el discurso de Jesús sobre el «fin» (Mc 13,22 = Mt 24,24), y en perspectiva histórica en los Hechos de los apóstoles (Act 2,19 = Jl 3,3; 2,22.43; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12; véase además Rom 15,19; 2Tes 2,9, la palabra está aquí tomada en sentido negativo). En los sinópticos, aparece claramente cómo la concepción judía de los «signos» está llena de equívocos: los fariseos le piden a Jesús una «señal venida del cielo», cosa que él no acepta (Mc 8,11-12 = Mt 12,38-39, que es un duplicado de 16,1-4; Lc 11,16.29-30): el único signo –o señal– que les dará Jesús es el de

Jonás, es decir, una llamada a la penitencia (Lc 11,30). En este mismo sentido dice san Pablo: «Los judíos piden señales» (1Cor 1,22).

En el cuarto Evangelio se emplea esta palabra 14 veces: tres veces en boca de los enemigos de Jesús con el mismo sentido ambiguo (Jn 2,18 y 6,30) y en una ocasión para expresar el rechazo de la persona de Jesús (11,47). En Jn 4,48 está asociada a la palabra «prodigio» para designar los «signos» que tanto gustan a los hombres y sin los cuales no pueden creer. Pero Jesús tiene otra idea de lo que es un «signo». Su respuesta a la petición de signos en Jn 2,19-21 constituye una alusión anticipada al signo de su resurrección. Por este motivo, las acciones milagrosas realizadas por Jesús son calificadas de «signos» por el evangelista (2,11; 4,54; 12,37; 20,30) y por algunos judíos que se plantean el problema de la fe (2,23; 3,2; 6,2; 6,14, con la ambigüedad de la esperanza mesiánica habitual; 7,31; 9,16; 12,18). Lo que en todos estos casos se debate es el *valor significativo* de las «obras» de Jesús para conducir a la fe a quienes las contemplan o las experimentan como beneficiarios. La reflexión sobre las leyes de la naturaleza está ausente en esta concepción de los «signos»: san Agustín (cf. cita anterior) tuvo las ideas claras en este punto.

El lector encontrará abundante bibliografía sobre esta cuestión en los artículos de los diccionarios especializados: K.H. Rengstorf, *Semeion*, en TWNT, t. VIII, p. 199-261; O. Betz, *Semeion*, en EWNT, t. III, 569-575.

CAPÍTULO QUINTO

EL RELATO DE LA ANUNCIACIÓN

Después de haber examinado un relato transmitido en forma diversa en los cuatro Evangelios vamos a estudiar otro que no tiene paralelo directo. Lo haremos aplicando el método de lectura ya descrito. La importancia del relato de la anunciación (Lc 1,26-38) se deriva de sus relaciones directas con el dogma cristológico. Empezaré situándolo en su marco literario (Lc 1-2), para no correr el riesgo de hacer una lectura aislada del contexto. A continuación examinaré si en él están presentes las tres dimensiones del evangelio, y trataré de hacerlas evidentes. Me esforzaré después por discernir las relaciones entre lo «historial» y lo «histórico», para que no se confundan ambos aspectos –correlativos pero distintos– del acontecimiento que el relato evoca y al mismo tiempo interpreta. Finalmente, haremos un ensayo de lectura «evangélica» fiel a la «verdad» del relato.

Bibliografía sobre la anunciación

La bibliografía específica acerca del relato en su conjunto o de algunos de sus versículos hay que buscarla en las bibliografías generales consagradas a los capítulos de la infancia. Estas últimas son muy abundantes y yo citaré algunas más fácilmente accesibles: R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957, reunía ya 500 títulos (p. 191-223); J. McHugh, *The mother of Jesus in the New Testament*, Londres 1975, p. 475-498 (trad. franc., *La mère de Jésus dans le N.T.*, LD 90, París 1977, sin bibliografía general); R.E. Brown, *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Nueva York 1977, bibliografía escogida y ordenada por secciones (trad. cast., *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982);

K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, *Mary in the New Testament*, Filadelfia 1978, p. 294-311, presentación ecuménica de los textos; L. Legrand, *L'annonce à Marie*, LD 106, París 1981, p. 364-378, estudio especial del relato de la anunciación, pero con bibliografía más general; R. Laurentin, *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, París 1982, p. 549-583, reúne 640 títulos, con olvidos curiosos; H. Cazelles, *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, en *Maria in Sacra Scriptura*, t. VI, p. 165-178; A. Gueuret, *L'engendrement d'un récit: L'Évangile de l'enfance selon saint Luc*, LD 113, París 1983, análisis estructural de los textos, sin abordar las cuestiones de crítica histórica.

En todas estas bibliografías se encontrarán las referencias necesarias. Pero la investigación no puede ser completa si no se consultan también las fuentes cristianas antiguas, medievales, modernas y contemporáneas (a estas últimas se suelen limitar los estudios críticos). Naturalmente, a toda esta lista habría que añadir los comentarios críticos del Evangelio de Lucas. Personalmente cito a veces el del padre Lagrange (edición de 1927), y los de H. Schürmann, HTKNT, Friburgo de Brisg. 1969, t. I, p. 39-64, y J.A. Fitzmyer, *Anchor Bible*, Nueva York 1981, t. I, p. 334-355.

I

EL RELATO EN SU MARCO LITERARIO

1. El arte del evangelista

a) El plan de conjunto de Lc 1-2

Aparte los comentarios del Evangelio de Lucas, los estudios dedicados a los capítulos de la infancia de Jesús, o a puntos concretos de esos capítulos, son incontables. La bibliografía que acabo de reseñar nos puede dar una pequeña idea del estado de la cuestión. El análisis literario de esos capítulos ha llegado a conclusiones que hoy son admitidas por la mayoría de los autores. Las recordaré en sus líneas generales para situar el relato de la anunciación. Dos hilos conductores se van entretejiendo y reaparecen alternativamente para anunciar de antemano las situaciones respectivas de Juan Bautista y de Jesús, tales como resultan de la continuación de la historia. En un estudio sobre «el paralelismo entre Juan Bautista y Jesús en Lc 1-2», A. George ha recordado con razón que este desarrollo en forma de antítesis, aunque no esté del todo ausente del Antiguo Testamento, es particularmente apreciado en la literatura grecolatina (*Études sur l'oeuvre de Luc*, París 1978, p. 43-65; cf. p. 52s).

Tenemos para empezar dos anuncios de nacimiento: del de Juan (1,3-25) y del de Jesús (1,26-38). Ambas tramas coinciden en el momento en que María va a visitar a su prima Isabel, encinta de Juan (1,39-56); el evangelista pone entonces un primer cántico en labios de María (1,46-55: el *Magnificat*). El hilo conductor relativo a Juan nos cuenta a continuación su nacimiento, circuncisión, imposición del nombre y una evocación rápida de su crecimiento y vida apartada «en los desiertos» (1,59-80). Después de la imposición del nombre de Juan, Lucas pone en labios de Zacarías un segundo cántico (1,68-79: el *Benedictus*), en el que se alude breve pero explícitamente a la futura vocación del Bautista (1,76-77). Este mismo plan de conjunto se repite para el caso de Jesús, aunque con ampliaciones características. Su nacimiento (2,1-7) da lugar a la visita maravillada de los pastores (2,8-20), que encierra una pequeña escena de apocalipsis (2,9-14) prolongada por un cántico angélico (2,13-14). La circuncisión de Jesús y la imposición del nombre no se desarrollan (2,21). En cambio, su presentación en el templo (2,22-24) va acompañada de dos profecías sobre su futuro (2,25-38), ocasión que aprovecha Lucas para poner un cuarto cántico cuya parte final describe programáticamente el contenido de su obra en dos tomos (2,29-32). La infancia y el crecimiento de Jesús (2,39-52) dan lugar a una nueva ampliación con ocasión de cumplir los doce años y acudir por primera vez para la fiesta de Pascua a Jerusalén (2,41-50). De paso, se constatan con interés dos alusiones a los recuerdos que la madre de Jesús guardaba de todas estas cosas (2,19.51).

Esta cuidadosa disposición indica bien a las claras que no estamos ante una árida cronología: es la obra muy estudiada de un artista que sabe construir sus relatos introduciendo en ellos una nota lírica gracias a sus cuatro cánticos[1]. Contentémonos con esta descripción global antes de enfocar nuestro proyector sobre la escena de la anunciación.

b) ¿Anuncio de nacimiento o relato de vocación?

Se plantea una cuestión previa: ¿En qué categoría hay que clasificar el relato de la anunciación (1,26-38)? Evidentemente, podemos

1. Sobre los cánticos en particular, véase el excursus 6, p. 189-191.

aproximar ambos «anuncios de nacimiento», el de Juan y el de Jesús. En los dos tenemos fórmulas parecidas: en el de Juan, «tu esposa Isabel te dará un hijo, al que llamarás Juan» (1,13*b*); en el de Jesús, «darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (1,31). En ambos casos se trata de un mensaje celestial transmitido en una visión por medio del ángel Gabriel (1,19 y 1,26). Esto nos lleva sin duda a los ambientes apocalípticos, que habían multiplicado los ángeles dándoles un nombre que correspondiese a sus funciones.

Hagamos aquí un pequeño paréntesis. En el libro de Daniel, Gabriel interviene en dos ocasiones para explicarle a Daniel el sentido de dos visiones misteriosas (Dan 8,15-16 y 9,21). Pero el autor del libro (hacia el año 164 antes de Cristo) depende a su vez de una literatura entonces en pleno auge, que conocemos bien por el libro de Henoc. En el «libro de los sueños» (primavera del 164) el autor menciona simbólicamente «siete hombres encanecidos» que representan a otros tantos ángeles (1Hen 87). Todavía podemos remontar más el curso de la tradición gracias al «libro de los vigilantes» o «guardianes» (probablemente del siglo III antes de Cristo). La lista de los siete «ángeles de la faz» (véase Tob 12,15) se encuentra en el capítulo 20, y Gabriel es presentado ahí como encargado del paraíso (20,7), es decir, del lugar misterioso en que los santos patriarcas esperan el gran «día» que pondrá el broche final a la historia del «mundo presente». Gabriel es al mismo tiempo uno de los cuatro ángeles que interceden por los hombres (1Hen 9,1), y Dios le encarga la misión de llevar un mensaje a los hijos de los «vigilantes –o guardianes– caídos» (1Hen 10,9).

La mención de Gabriel en los dos relatos de visión de Lucas es suficiente indicio para que los cataloguemos dentro del género apocalíptico, como muy bien ha señalado L. Legrand en su libro *L'annonce à Marie* (LD 106, París 1981, p. 127-140). Este género es un desarrollo tardío de los relatos de visión que encontramos ya en los profetas. El evangelista acomoda aquí las convenciones literarias del género al objetivo que persigue con los relatos de la infancia de Jesús.

Sin embargo, hay que preguntarse si ambas visiones tienen exactamente el mismo carácter y si se las puede clasificar sin reserva entre los «anuncios de nacimiento». Aparentemente la respuesta es positiva: la fórmula de estos anuncios, en estilo estereotipado, no se encuentra sólo en Lc 1,13*b* y 1,31 sino también en Gén 16,11-12, Jue 13,2 (cf. 1Sam 1,20 e Is 7,14). En nuestro caso, sin embargo, los anuncios de nacimiento llaman la atención por lo que en seguida dicen de los mismos niños: la vocación particular de Juan queda precisada

(1,15-17), lo mismo que la dignidad y la función específica de Jesús (1,32s.35*b*). En este sentido, los relatos en cuestión describen en perspectiva el futuro desarrollo del designio de Dios que supondrá el evangelio. De todos modos, ambos casos son diferentes. El ángel no le pregunta a Zacarías si está de acuerdo con el anuncio que le hace. Éste duda a priori del mismo, dado que tanto él como su mujer son de avanzada edad (1,18). El ángel lo reduce al silencio para obligarlo a creer el mensaje que le ha transmitido (1,20). De hecho, Juan nacerá paradójicamente de la unión sexual de Zacarías e Isabel: será un «hijo de la vejez», como en otro tiempo Isaac.

Por el contrario, a María se le pide que dé libremente su consentimiento, una vez obtenido el cual el ángel da por terminado su diálogo con ella. Por este motivo, L. Legrand duda, en el libro ya citado, entre el anuncio de nacimiento y el relato de vocación: se queda con el género «relato de anuncio» (p. 89-101). Pero, dado que la vocación particular de María, enteramente ordenada a la realización del designio de Dios, tiene por objeto la venida al mundo de Jesús, es natural que aparezca en ese contexto un anuncio de nacimiento. En todo caso, el personaje que ocupa la escena de principio a fin es María. Por lo tanto, las mejores analogías del Antiguo Testamento habría que buscarlas entre los relatos de vocación: vocaciones proféticas, como las de Isaías (Is 6), Jeremías (Jer 1) y Ezequiel (Ez 2,1-3,11 completado con 3,14-15); vocaciones a la acción, como la de Gedeón (Jue 6,11-24). En nuestro caso, la vocación es única en su género, tema sobre el que volveré más adelante.

Excursus 6

LOS CÁNTICOS DE LUCAS

En sus dos libros, Lucas nos deja entrever algo de la liturgia cristiana más antigua, así como de los textos que en la misma se cantaban. Entre los textos figuran en primer lugar los Salmos, releídos desde una perspectiva cristológica. Se cantaba seguramente el Sal 2 para celebrar la gloria de Cristo resucitado (Act 4,25-26 = Sal 2,1-2), y también el Sal 110 (Act 2,34 = Sal 110,1). El Sal 31 se leía como la plegaria llena de confianza de Cristo en el momento de morir (Lc 23,46 = Sal 31,6). Pero es sobre todo en los capítulos de la infancia donde el evangelista ha introducido cánticos que dan a su relato una nota de alegría y entusiasmo religioso.

Entre ellos, el cántico de Simeón (Lc 2,29-32) es una composición lucana que introduce, desde la infancia misma de Jesús, una especie de programa para toda la historia subsiguiente: el niño, que hace patente la venida de la «salvación de Dios», será «luz para iluminar a las naciones» (programa de la segunda parte del libro de los Hechos, dedicada a los viajes misioneros de Pablo) y «gloria de tu pueblo Israel» (programa de la primera parte de Hechos, que por desgracia desemboca en la ruptura entre los judíos y la Iglesia: Act 28,25-28). Lucas, como no podía ser de otra forma, compone este cántico con fórmulas procedentes de la Biblia griega.

Las cosas se presentan de distinto modo para los cánticos de María (el *Magnificat*: 1,46*b*-55), de Zacarías (el *Benedictus*: 1,68-79), y de los ángeles en el momento del nacimiento de Jesús (2,14). Este último, que es asimilable a los cánticos del Apocalipsis de Juan, recoge seguramente un antiguo estribillo de la liturgia cristiana. Las dos recensiones que conservamos de su texto admiten sin dificultad la retraducción al hebreo y al arameo. Podemos suponer prudentemente la existencia de un cántico judeocristiano en lengua semítica (en mi opinión, en arameo).

La misma probabilidad existe para el *Magnificat* y el *Benedictus*, cánticos que han sido objeto de numerosos estudios: véanse las bibliografías reseñadas por J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, p 370s (bibliografía general y sobre el *Magnificat*), 390 (sobre el *Benedictus*); por J. Gnilka. *Das Lukasevangelium*, p. 70 *(Magnificat)* y 84 (Benedictus); por R.E. Brown, *The birth of the Messiah*, p. 365s y 392. El trasfondo semítico de cada una de las estrofas lo estudia de modo especial Brown en su comentario. No hay razones de peso para afirmar que los textos en cuestión eran cánticos judíos utilizados y «actualizados» por los cristianos. Brown supone que han sido compuestos en un círculo judeocristiano procedente del medio ambiente de los *'anawim* (pobres). Pero el estilo de ambas composiciones es muy diferente. El *Magnificat* está hecho de frases cortas, yuxtapuestas al estilo de los Salmos bíblicos, de los que guarda numerosas reminiscencias (especialmente del cántico de Ana, 1Sam 2,1-10). Por el contrario, el *Benedictus* está formado por una larga frase desarrollada al estilo de los himnos de Qumrán.

R. Laurentin, *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 445-451, sostiene la hipótesis de su autenticidad histórica sustancial: el *Magnificat* y el *Benedictus* habrían sido en su origen composiciones improvisadas respectivamente por María y por Zacarías, que María habría memorizado y transmitido en la Iglesia primitiva; Lucas les habría dado un último retoque, a la luz de la experiencia de la resurrección. En mi opinión, esta sugerencia lleva consigo demasiados elementos conjeturales y parte de una concepción demasiado estrecha de la «historicidad» bíblica, aun teniendo en cuenta las matizaciones introducidas por el autor.

Podemos considerar como prácticamente cierta la existencia de un original semítico. ¿Hebreo o arameo? Ambas hipótesis son posibles, dado que nuestro

texto actual se puede volver a traducir con la misma facilidad a una u otra lengua. Sin embargo, hay que hacer algunas observaciones sobre la adaptación de cada uno de estos textos al marco narrativo en que los ha encuadrado Lucas. En los Salmos, el motivo de la alabanza, o de la glorificación, o de la bendición, o de la «magnificación» de Dios, viene indicado por la frase siguiente, que comienza con la partícula *ki* en hebreo y *di* en arameo (véase Dan 2,20; 4,34). Pues bien, en el *Magnificat* encontramos *dos* motivos en dos versículos sucesivos (Lc 1,48 y 49). El versículo 48 contiene la única alusión directa del texto a María, al recordar su título de «esclava», que sin duda procede del relato de la anunciación. Muy probablemente se trata de una adición de Lucas a un cántico judeocristiano muy arcaico que cantaba la llegada de la salvación prometida a «nuestros padres, Abraham y su linaje».

El *Benedictus*, entretejido igualmente de reminiscencias bíblicas, sólo contiene una corta descripción de la misión especial de Juan, el futuro bautista (Lc 1,76-77). Si nos saltamos estos dos versículos, que adaptan el texto a su marco narrativo y preparan el relato de Lc 3, en el versículo 78 volvemos a encontrar el hilo conductor interrumpido después del versículo 75: todo el cántico, desde el principio al fin, constituye una única frase sin solución de continuidad. Lucas estuvo del todo acertado al colocar estos himnos cristianos primitivos en su relato de la infancia: la plenitud del misterio de Cristo ya está presente en ellos, aunque de manera velada.

2. Las fuentes del relato

Los relatos de vocaciones proféticas eran autobiográficos, cosa que no sucede aquí. ¿De dónde recibió el evangelista este material? ¿Estamos ante una construcción del todo convencional que habría elaborado el evangelista artificialmente? A este respecto observemos que el anuncio a Zacarías y el anuncio a María no están en la misma situación. Los padres de Juan habían muerto hacía ya tiempo. Los ambientes bautistas que rodeaban a Juan pudieron conservar una tradición oral relativa al nacimiento del «hijo de la vejez». Pero, al servirse de ella, el evangelista no dudó un momento en imitar de cerca los modelos bíblicos. Por el contrario, la madre de Jesús estuvo presente activamente en los primeros pasos de la Iglesia (cf. Act 1,14) y Lucas insiste dos veces en los recuerdos que la misma conservaba de experiencias relativas a la vida de Jesús (Lc 2,19.51). Si el relato de Lucas es «histórico» –en un sentido que habrá que precisar–, María fue la única que pudo hablar de tales experiencias estrictamente personales. ¿Cuándo y a quién le habría hablado María? En este punto hemos de

plantearnos de manera muy concreta la cuestión. Dado que la visión de María tuvo por consecuencia la concepción de su hijo, en un momento en que el contrato matrimonial entre José y sus parientes era ya firme, aunque todavía no había sido conducida a la casa del esposo (1,27*a*), María tuvo que hablarle a José necesariamente de todos estos temas. Lucas no nos dice nada del asunto, pero así lo exige la lógica de los acontecimientos. Esta conjetura que acabo de proponer nos permitía explicar el relato de la vocación de José que encontramos en Mateo. En efecto, ¿cómo es posible prescindir de toda coordinación, por mínima que sea, entre Lucas y Mateo, que coinciden en la afirmación de la concepción virginal de Jesús?

Admitamos la hipótesis que admitamos, nada indica que José haya hablado de estos temas y que el secreto de la concepción de Jesús fuese cosa conocida ya durante su ministerio público. Ni en el Evangelio de Marcos ni en las cartas de Pablo se encuentran indicios que lo prueben. En esta situación, ¿no resulta quimérico imaginar que ese secreto se conoció desde muy temprano en la Iglesia primitiva? La hipótesis del conocimiento la sostienen quienes postulan la existencia de fuentes escritas hebreas, procedentes del círculo judeocristiano, tras los capítulos de la infancia de Lucas y de Mateo. Tal postulado tiene un interés apologético: de esa manera se intenta dejar a salvo la «historicidad» de esos capítulos, entendida como el ensamblaje de detalles *exactos* en el que los evangelistas se habrían limitado a poner la marca de su estilo. La intención es loable, pero tal hipótesis tiene en su contra el silencio de todos los otros libros del Nuevo Testamento. ¿Cómo explicar el hecho de que Pablo y Marcos hayan silenciado sistemáticamente un elemento importante de cristología? Esta concepción de la «verdad» evangélica no es la adecuada. Volveré a insistir más adelante sobre este punto para ver cómo se puede pasar, en estos capítulos, de la dimensión «historial» a la «histórica» respetando la libertad literaria de los autores inspirados, que no se limitaron a reproducir «fuentes» totalmente elaboradas.

En un artículo ya antiguo (1956-1957) dedicado al tema de «la infancia de Juan Bautista según Lc 1» (reproducido en *Exégèse et théologie* III, París 1968, p. 165-196), P. Benoit mostraba cómo Lucas había imitado conscientemente, en los relatos de la infancia, el estilo de la Biblia griega. Este hecho no tenía nada de extraordinario. Demasiado a menudo se olvida que, en las sinagogas y en las reuniones «en Iglesia» en que los participantes eran de lengua griega, la lectura litúr-

gica de la Escritura se hacía en griego. Los lectores y los oyentes memorizaban así un vocabulario, giros, un estilo y hasta episodios enteros. En estas circunstancias, la clasificación sistemática de los «semitismos», que probarían la existencia de un «original» arameo o hebreo como fuente de los textos evangélicos, queda fuertemente perturbada por este hecho innegable.

Volviendo a Lucas y a sus capítulos de la infancia, no es de extrañar que su texto se mueva dentro de una atmósfera semitizante, sobre todo si tenemos en cuenta que este médico de Antioquía habría frecuentado la sinagoga como prosélito antes de hacerse cristiano en el círculo de influencia de san Pablo. Cuando no se tiene en cuenta esta observación, se deja de percibir en el relato de la anunciación un hecho literario importante sobre el que recientemente ha llamado la atención un buen helenista: «Nuestro evangelista, que maneja la lengua griega con total soltura, ha tenido la habilidad de resaltar el verbo (en 1,28: *kharitoo*, de *kharis*, "gracia") por la aliteración de una *figura etymologica*, al poner inmediatamente después del imperativo *khaire* el participio *kekharitomene*» (E. Delebecque, *Sur la salutation de Gabriel à Marie, Lc 1,28*, en «Biblica», 1984, p. 364). Ni el hebreo ni el arameo permitirían esta elaboración del texto; habría que suponer que Lucas transformó su fuente (¿escrita?) al tiempo mismo que introducía una forma de saludo repetidamente atestiguada en los Setenta (Sof 3,14; Jl 2,21; Zac 9,9). Es preferible no especular demasiado sobre conjeturas de este tipo. Más tarde volveré a estudiar el problema del origen del relato. De momento, esta cuestión no está madura.

II

LAS TRES DIMENSIONES EVANGÉLICAS DEL RELATO

1. La referencia histórica

No hay evangelio sin una referencia histórica a Jesús como persona real. Aun reconociendo, con los historiadores y los etnólogos modernos, que los mitos tienen un valor positivo como traducción de las creencias de un grupo y como fundamento de sus prácticas religiosas, resulta incontestable el hecho de que Jesús no fue, para los primeros cristianos, ni un héroe mítico ni un maestro del pensamiento que en

un segundo momento habría sido mitologizado a la manera griega u oriental. Sobre este punto volveré en un excursus posterior[2]. De hecho, los capítulos 1 y 2 de Lucas están entretejidos de reminiscencias bíblicas, y únicamente dentro de este marco puede el relato de la anunciación evocar una «actuación de Dios» con la que aquí abajo se da cumplimiento a su designio salvífico. Volveré sobre este tema al examinar las relaciones entre lo «historial» y lo «histórico» en dicho relato. Pero desde ahora hay que observar que, como preludio al relato de la vida pública de Jesús, los capítulos de la infancia plantean dos cuestiones fundamentales acerca de Jesús: «¿Quién es y de dónde viene?» El evangelista inserta profundamente a Jesús en la raza humana, por ejemplo, al presentar la vocación de María, que desemboca en la concepción de Jesús. De momento me limitaré a señalar estos dos puntos, sobre los que volveré más tarde.

Excursus 7

LA «MITOLOGIZACIÓN» DE JESÚS

La teoría «mítica», que suprime la existencia histórica de Jesús, tuvo su momento de máxima aceptación en el siglo XIX. En el siglo XX la han defendido, entre otros, P. Alfaric por los años veinte y P.-L. Couchoud (*Jésus, le Dieu fait homme*, 1937; *Le Dieu Jésus*, 1951). De vez en cuando vuelve a reaparecer como una curiosidad histórica, por ejemplo con G. Ory, *Le Christ et Jésus*, París 1968, o E. Weill-Raynal, *La chronologie des Évangiles*, Éditions de l'Union Rationaliste, 1968. Durante cierto tiempo constituyó la «ciencia oficial» acerca de Jesús en la Unión Soviética, como podemos comprobar por la obra (en francés) de I. Lenzman, *L'origine du christianisme*, 2.ª ed., Moscú s.a. Pero la ciencia oficial, arrinconada en sus últimos baluartes por los descubrimientos de Qumrán, se ha visto obligada a tomar otros derroteros, de creer lo que nos dice M.-M. Koublanov, *Le Nouveau Testament: Fouilles et découvertes*, Moscú 1969 (en ruso; mi información se basa en A. Wenger, *Jésus de l'histoire et la critique soviétique*, «La Croix», 28 de noviembre de 1969).

La propaganda atea seguirá alimentándose, seguramente, de la teoría de la «mitologización» del personaje histórico llamado Jesús de Nazaret, reconocido como Mesías de Israel después de su muerte por los discípulos que no se

2. Véase excursus 7, a continuación.

resignaban a perderlo y lo habían hecho beneficiario de su esperanza en la resurrección. Esto era sólo el primer paso. Con Pablo de Tarso, judío helenizado y sin duda abierto a los cultos orientales, Jesús habría sido divinizado y se habría convertido en el centro de un nuevo culto. Esta teoría fue aceptada a comienzos del siglo XX por la llamada Escuela de la historia de la religión. En Francia, una exposición clásica de estas ideas la encontramos en los libros de Ch. Guignebert, *Jésus* (París 1933; trad. cast., *Jesús*, Uteha, México 1968) y *Le Christ* (París 1943; trad. cast., *Cristo*, Uteha, México 1968). En este último volumen, el tema paulino del «misterio» de Cristo es presentado como una derivación de los «cultos mistéricos» (p. 336-380). El autor desconoce evidentemente la noción de «misterio» como «secreto divino» subyacente al desarrollo de la historia en la literatura apocalíptica (cf. Dan 2,27.29). Después de esto, ya sólo queda extractar de los textos evangélicos aquello que todavía se puede explicar naturalmente reduciendo a Jesús a un modelo judío clásico. Sobre este libro de Guignebert, podrá consultar el lector las observaciones, por cierto poco agradables, que le dedico en *Dans les angoisses, l'espérance: Enquête biblique*, París 1983, p. 241 (nota 1) y 277-280.

La operación emprendida por Guignebert con un espíritu antirreligioso es habitual en quienes tratan de retener como firmemente históricos los rasgos del «judío Jesús» a costa de eliminar el tema fundamental de su filiación divina en el sentido fuerte de la palabra: tanto en Pablo como en Juan, la filiación divina sería el resultado de una «mitologización», hecha posible tal vez por la mediación de la concepción griega de los «hombres divinos». Esta teoría se ha hecho clásica en la mayor parte de los historiadores judíos que han vuelto a considerar con verdadera simpatía la persona de Jesús. Su postura resulta fácilmente comprensible: es la continuación, entre cristianos y judíos de hoy día, de las apasionadas discusiones de que nos hablan los capítulos 7-11 del Evangelio de Juan. También se comprende que los no creyentes quieran intervenir en el debate en razón de que necesitan explicar histórica, psicológica y sociológicamente el nacimiento y el desarrollo teológico de la fe cristiana en el Nuevo Testamento partiendo de un retrato de Jesús sacado de los Evangelios sinópticos estudiados «críticamente».

Ahora bien, esta crítica ¿no es ella misma indebidamente reductora? A su vez, la hipótesis sincretista de una «mitologización» secundaria (cf. el mismo Bultmann), ¿no admite como un postulado justamente aquello que habría que demostrar? En cuanto a la concepción virginal, no se puede *demostrar* por medios *puramente* racionales lo que es objeto de fe. Pero sí se puede *mostrar*, partiendo de la experiencia creyente, que su objeto es coherente y perfectamente razonable. En todo caso, la «decisión de creer» es un acto misterioso que se produce en el secreto de las conciencias como culminación de un debate entre la libertad humana y la gracia de Dios.

2. «Según las Escrituras»

Trataré de mostrar aquí que la vocación de María y el anuncio del nacimiento de Jesús tienen lugar «según las Escrituras». En este punto, no hemos de comparar los métodos respectivos de Mateo y de Lucas. Este último, fuera del caso de dos citas explícitas (Lc 2,23-24), sólo conoce el método de las alusiones bíblicas, que en él no son una simple formalidad estilística. De ser así, sólo servirían para mostrarnos a Lucas como un hábil imitador de la Biblia griega. R. Laurentin señaló hace años un caso análogo en una carta de Mme. de Sévigné, imitadora de una fábula de La Fontaine que ella conocía de memoria (véase *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957, p. 91s). No podemos descartar esta posibilidad a priori. Ello probaría ya que el evangelista pensaba con categorías bíblicas, hasta el punto de utilizar inconscientemente el lenguaje del Antiguo Testamento. Más allá de todo esto, la «conformidad con las Escrituras» muestra que las mismas se «han cumplido», de diversas maneras sin duda.

No estoy seguro de todas las reminiscencias bíblicas que R. Laurentin cree haber detectado, en su obra de 1957 ó en *Les Évangiles de l'enfance du Christ* (1982). Examinaré críticamente algunas de ellas. Por lo que se refiere a las alusiones etimológicas centradas en los nombres de Juan y de Jesús (cf. «Biblica», 1956, p. 435-456; 1957, p. 1-23), no creo que las mismas postulen necesariamente «una fuente semítica, probablemente hebrea» (*Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 209, donde se cita un estudio de S.C. Farris). Hay especulaciones sobre el nombre de las mujeres de los patriarcas y de Moisés en las obras de Filón de Alejandría, que probablemente no conocía el hebreo pero disponía de un repertorio de nombres propios con el significado de cada uno de ellos. Lucas y el autor de Mateo griego pudieron trabajar también de este modo. En materia de hipótesis es preferible una cierta reserva que el riesgo de abusos.

a) El saludo del ángel

Ya antes he señalado la cuidada redacción del saludo del ángel (Lc 1,28). Si Lucas hubiese intentado simplemente en este lugar imitar la Biblia griega, habría escrito: «¡La paz sea contigo!» (cf. Lc 10,5; 24,36; Jn 20,19.21.26), como encontramos en Jue 6,23; 19,20; 2Sam 18,28; 2Re 4,23; 5,21; 9,11 (en estos cuatro últimos ejemplos falta el

complemento en dativo); 1Cró 12,18; Tob 12,17. Pero tampoco se trata del manido saludo griego clásico, dado que en Lucas va seguido del participio perfecto *kekharitomene*. ¿Hemos de entender esta última palabra como algo «que completa la idea del verbo principal»: «Alégrate habiendo sido colmada de gracia», es decir, «... por el hecho de haber sido colmada de gracia»? Tal es la opinión de E. Delebecque (artículo citado, en «Biblica», 1984, p. 353). Pero, al faltar aquí el nombre propio, parece más bien que el citado participio perfecto equivalga a una apelación personal en vocativo: «¡Alégrate, oh llena de gracia!» (véase S. Lyonnet, en «Biblica», 1939, p. 131-141; M. Cambe, en RB, 1965, p. 199-202). No es precisamente este último verbo lo que constituye una reminiscencia bíblica, pues aparece una sola vez en el Antiguo Testamento griego (Eclo 18,17). Por otra parte, en el otro pasaje del Nuevo Testamento en que se usa la atención se centra en la palabra *kharis*, «gracia»: «La *gracia* con la que Dios nos ha *gratificado* en el amado» (Ef 1,6). De esta manera nos vemos remitidos a los casos en que el hombre «halla gracia» ante Dios (Éx 32,12.16s; 34,9): María, que ha «hallado gracia» (Lc 1,30), ha sido y continúa siendo la «agraciada» por excelencia. Más bien que en la tierra de Israel, mencionada en Jl 2,21, se piensa en la «hija de Sión» de Sof 3,14 y Zac 9,9.

Diversos comentadores admiten como probable esta identificación: así, entre otros, S. Lyonnet (en «Ami du Clergé», 1956, p. 33-46); R. Laurentin (en *Structure et théologie de Luc I-II*, p. 64-71, resumido en *Les Évangiles...*, p. 67); H. Cazelles (en «Bulletin de la société d'études mariales», 1964, p. 51-71, y en *Maria in Sacra Scriptura* VI, p. 165-178, aunque estos artículos sólo abordan tangencialmente el tema de la anunciación). De hecho, el parecido lingüístico es a veces más acusado en las traducciones modernas de la Biblia que en griego. En Sof 3,17, por tanto muy cerca de *khaire* (3,14), se dice: «Yahveh tu Dios está *en medio* de ti» (*qereb* en hebreo = *mesos* en griego). La Biblia de Jerusalén, por ejemplo, traduce: «*dans ton sein*» (en tu seno), lo que sugiere un paralelismo con Lc 1,31: «concebirás en tu seno» (*en gastri*), y con Lc 2,21: «antes de que (Jesús) hubiese sido concebido en el seno» (*en te koilia*). Aquí las apariencias engañan; en efecto, la palabra hebrea *qereb* sólo en una ocasión es traducida con la palabra griega *gaster* (Job 20,14, ¡con un paralelismo entre las entrañas y el intestino!); unas doce veces se traduce con *koilia*, «entrañas», en el ritual de los sacrificios. La expresión típicamente griega (desde Homero) *en gastri ekhein* o *lambanein* (o, como en Lucas, *syllambanein*) corresponde siempre al hebreo *harah*, en unos pocos

casos a *beṭen* («matriz»), y en una ocasión a *reḥem* (Sal 109[110],3). Esta comprobación no es de por sí muy alentadora.

La fórmula de Sof 3,17 («Yahveh está *en medio* de ti») es fundamentalmente diferente de la que encontramos en Lc 1,28: «El Señor está *contigo*.» Es la misma fórmula empleada por el ángel de Yahveh en el relato de la vocación de Gedeón: «Yahveh está contigo, valiente guerrero» (Jue 6,12).

Por lo que a la «turbación de María» (*diatarassein*) se refiere, no podemos señalar ningún antecedente seguro en el Antiguo Testamento: el verbo compuesto no aparece en los Setenta y el verbo simple *tarassein* corresponde a 45 verbos hebreos diferentes. El verbo compuesto, usado ya por Jenofonte y Platón, forma parte del mejor griego helenístico, del que Lucas nos da aquí un ejemplo, como en el juego de palabras *khaire kekharitomene*. En tales condiciones, la identificación de María con la «hija de Sión» representa en mi opinión un desarrollo teológico legítimo, pero no se lo podemos atribuir a Lucas con seguridad.

b) El anuncio de la concepción

El discurso del ángel prosigue. La expresión «no temas/no tengas miedo» es clásica en los relatos de visiones (Gén 15,1; 21,17; 26,24; 28,13; Jue 6,23, ya anteriormente citado). Quiero destacar especialmente dos textos apocalípticos (Dan 10,12.19), dado que la visión de María está entroncada con ese género. Ahora bien, el motivo por el cual María no debe tener miedo es que ella ha «hallado gracia ante Dios»: esta mención de la *kharis* de Dios nos recuerda una vez más el saludo del ángel y el estilo bíblico de las referencias a Éx 33 y 34 mencionadas en este pasaje.

Ya antes he señalado los paralelos típicamente griegos de la formulación empleada para el anuncio de la concepción de Jesús (1,31): un trasfondo semítico –arameo o hebreo– desembocaría de todos modos en esta formulación. Hemos de señalar en cualquier caso que los tres verbos «concebir» (o «tener en el vientre»), «dar a luz» y «poner un nombre» figuran en Gén 16,11 (relato del nacimiento de Ismael) y en el anuncio profético de Is 7,14, donde el griego traduce la palabra hebrea *'almah* por *parthenos* («virgen»). La perífrasis griega empleada para traducir la idea de «concebir» figura en Gén 16,11 (cf. 16,4.5) y

en Is 7,14, y en otras 15 ocasiones más, al lado de 21 usos de *syllambanein*. Esta expresión no tiene nada de una traducción evidente del hebreo, como sostiene C. Tresmontant (*Le Christ hébreu*, París 1983, p. 109 y 131): se encuentra ya en Herodoto (*Enquête* III, 32). Así, pues, Lucas escribe en un griego correcto, aunque tal vez se recuerde del estilo de los Setenta dado que añade dos expresiones que se encuentran en la Biblia griega (*idou syllempse en gastri*).

¿Hace Lucas alusión al texto griego de Is 7,14? En la versión de los Setenta no es la misma persona la que da a luz y la que pone el nombre al hijo; por otra parte, el nombre tampoco coincide y en Lucas no parece percibirse ninguna alusión al nombre de Enmanuel, contrariamente a lo que sucede en Mt 1,23. Las posibles resonancias del nombre de Jesús (de una raíz hebrea que significa «salvar») están demasiado alejadas del presente relato: Lc 1,69.71.77 pertenecen al cántico de Zacarías, lo que supondría que hacemos del mismo una composición lucana; 2,11 da efectivamente a Jesús el título de «salvador» en el cántico de los ángeles; en 2,30 vuelve a aparecer esa misma palabra en el cántico de Simeón, que según todas las trazas es una composición de Lucas. La referencia al cántico de María (Lc 1,47) hay que descartarla: por un lado, tenemos aquí un eco de Hab 3,18, y por el otro, «*Dios*, mi salvador» sólo refleja un ligero contacto con el nombre de Jesús por la raíz «salvar». Nos queda el hecho de la presencia de la palabra *parthenos* en Lc 1,27 e Is 7,14 de los Setenta; sin embargo, la palabra, sobre la que insiste Lucas, no reaparece justamente en el discurso del ángel. Es decir, el mensaje que el ángel dirige a la «virgen» María no proviene del texto de Isaías. Esta comprobación tiene un interés negativo: excluye las teorías que querrían explicar el tema de la concepción virginal por influjo del texto de Is 7,14. Por otra parte, no hay que abusar del término *parthenos*; la traducción griega la emplea en Gén 34,11-12 después de la violación de Dina, que ha dejado de ser físicamente *virgen*. Lucas *ha podido* recordar el tema de la «virgen que da a luz»: tal es la única conclusión prudente[3].

c) *Los títulos del niño*

En los versículos 32-33, los títulos y las funciones del niño que nacerá se precisan recurriendo a numerosas alusiones bíblicas. Aquí el

3. Véase excursus 8, p. 213-215.

título decisivo no es el de «hijo del Altísimo», que sólo se cita una vez en Eclo 4,10, en un contexto que desde luego no es mesiánico. J.A. Fitzmyer (NTS, 1973, p. 382-407) había citado un texto de Qumrán (4Q 272 II, 1-2) en el que aparecen las dos expresiones «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». Según M. Hengel, esto demostraría únicamente que la tradición bíblica del rey de Israel como «hijo (adoptivo) de Dios» no había desaparecido (*Jésus, Fils de Dieu*, París 1977, p. 75s). R. Laurentin (*Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 188) se mantiene reservado, debido a que el texto en cuestión todavía no ha sido publicado. Por su parte, L. Legrand (*L'annonce à Marie*, p. 174s) se fía con razón de la opinión de su futuro editor, J.T. Milik, que ve en dicho texto una alusión a un rey seléucida (con la mención implícita de *Zeus hypsistos*). La expresión es aquí un «lucanismo» característico, porque la designación de Dios como «Altísimo» es más frecuente en Lucas que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento (fuera de Mc 11,10 = Mt 21,9 = Lc 19,38, aparece una vez en Mc 5,7, una vez en Heb 7,1 –que es una cita del Génesis–, y 8 veces en la obra de Lucas).

La continuación del discurso del ángel en el versículo 35 tampoco contiene una cita formal. Ello no es de extrañar si se tiene en cuenta que la acción de Dios que va a describir no tiene antecedente alguno en el Antiguo Testamento. El vocabulario empleado es netamente lucano, como muy bien ha señalado L. Legrand: «venir sobre...», 7 veces en Lc-Act, contra 2 veces en el resto del Nuevo Testamento; «Espíritu Santo», 54 veces en Lc-Act, contra 5 veces en Mt y 4 en Mc; «envolver en su sombra» (*episkiazo*, verbo raro), 3 veces en Lc-Act, contra 1 en Mc-Mt en el relato de la transfiguración; «por eso» (*dio kai*), *dio* 10 veces en Lc-Act (3 veces asociado a *kai*), contra 1 vez en Mc y en Mt respectivamente, aunque frecuente en el lenguaje paulino, que representa un buen griego.

Algunos exegetas aducen el paralelismo de Éx 40,35, donde se dice que la nube «cubría con su sombra» la tienda, la cual estaba llena de la gloria de Dios: Lucas equipararía a María con este santuario de Israel en el desierto. La sugerencia, propuesta por S. Lyonnet, ha merecido el apoyo de R. Laurentin, H. Sahlin, A.G. Hebert, A. Feuillet, M. Thurian (véanse las referencias en el libro de L. Legrand, p. 245). Otros exegetas se muestran escépticos al respecto (P. Benoit, *Exégèse et théologie* III, p. 207; L. Legrand, o.c., p. 284). Ello mostraría al menos que Lucas depende de la Biblia griega, dado que éste es el único caso en que el verbo raro *episkiazein* se utiliza para traducir el hebreo

šakan. Pero el contacto, seguro con respecto al relato de la transfiguración donde aparece la nube como en Éx 40,35, es aquí muy dudoso. Como señala muy bien A. George (*Études sur l'oeuvre de Luc*, p. 438, nota 2), el verbo empleado «indica la presencia activa de Dios en el origen de Jesús» (A. George cita en este sentido el testimonio de cinco comentadores de Lucas). No se puede afirmar nada más, pues el «poder del Altísimo» no se identifica con la nube y, por otra parte, el verbo en cuestión no es desconocido del griego clásico ni del alejandrino, aunque sea raro. Los lugares paralelos más próximos serían los Sal 91 (LXX 90),4 y 140,8 (LXX 139,7), en los que Dios mismo desempeña el papel de protector. La equiparación de María con el lugar sagrado de la presencia divina, al menos durante el tiempo que abarca el embarazo, puede representar un desarrollo legítimo del pensamiento cristiano, pero no hay que atribuírselo precipitadamente a Lucas mismo. Éste trata de evocar una acción divina totalmente inesperada, motivo por el cual hace intervenir paralelamente al Espíritu Santo y al poder del Altísimo, con dos verbos que se adaptan perfectamente a esta situación.

El efecto producido (*dio kai*), es decir, «lo que nacerá» (*to gennomenon*, en forma neutra) de María, recibe dos calificativos. No se debe traducir: «...será llamado santo.» El único paralelo aducible sería el texto griego de Is 4,3, relativo al «resto» de Israel; pero, como ya había observado el padre Lagrange en su comentario de Lucas (p. 35), en el citado texto griego de Isaías tenemos una transposición del hebreo al plural. Lo que nacerá, «siendo santo», «será llamado Hijo de Dios». El término «santo» es un adjetivo que indica una consagración y una cualidad, como en Lc 2,23 que cita libremente a Éx 13,12 imitando a Éx 12,16 de los Setenta. Este cualificativo se utiliza en otras ocasiones para hablar de Jesús (cf. Lc 4,35; Act 3,14; 4,27.30; cf. Mc 1,24; Jn 6,69). El título «Hijo de Dios», por su parte, es mesiánico: Lc recurre aquí a 2Sam 7,13*b*-14*a*.16, muy próximo al Sal 2,7 para la filiación divina y al Sal 89,30 para la mención del trono de David y de la perpetuidad del reino. La conclusión podría recordar también el texto de Dan 7,14 (por la alusión al «reino eterno» atribuido al Hijo del hombre). Es indudable que el anuncio del nacimiento de Jesús le confiere a éste la dignidad de Mesías davídico. Pero cuando el evangelista recurre al título de «Hijo de Dios», lo entiende en el sentido que le da la profesión de fe cristiana. En el relato de la anunciación estamos en la frontera de ambos sentidos: el primero se abre en dirección

del segundo, sin que podamos afirmar que María se haga consciente desde ese momento de la filiación divina de Jesús en el sentido fuerte de la palabra[4]. Este sentido se emplea en el relato de la anunciación a título retrospectivo. Una última imitación del lenguaje bíblico figura en la conclusión del discurso del ángel a propósito del nacimiento de Juan, el futuro Bautista: «Nada hay imposible para Dios.» La expresión procede de Gén 18,14; en Lc 1,37 el verbo ha pasado a futuro, pero se trata de un principio general tomado de la Escritura y no propiamente del cumplimiento de una promesa contenida en la misma.

En resumidas cuentas, el método alusivo de Lucas tiene sin duda como trasfondo, en el relato que aquí estudiamos, textos relativos al mesianismo davídico. Poniendo en estrecha relación el estado virginal de María (1,27) y el anuncio del nacimiento (1,30), *es lícito* pensar en la «virgen que da a luz» de Is 7,14 (en griego, no en hebreo); pero esto no es tan seguro en el texto de Lucas como en la cita formal de Mt 1,23 (¡basada en el texto de la Biblia griega!). La alusión a la «hija de Sión» contenida en el imperativo «¡Alégrate!» es una simple posibilidad que continúa siendo problemática. La equiparación de María con «tabernáculo del desierto», lugar de la presencia divina, se basa en indicios ligeros y discutibles. Hay con todo un hecho seguro: la utilización de palabras y de expresiones tomadas de la Biblia griega muestra que Lucas estaba imbuido del texto de esta última y que a sus ojos la historia santa continuaba. Más aún: dicha historia «se cumple» en virtud del acontecimiento anunciado a María. Este cumplimiento es especialmente relevante en el relato del anuncio del nacimiento del niño, puesto que las promesas hechas a David se realizarán de una forma que supera su tenor literal: el heredero del trono de David (1,32*b*) será santo (1,32*c*), y con toda legitimidad será llamado «Hijo de Dios» (1,35) e «Hijo del Altísimo» (1,32*a*). En cuanto al tema de la

4. La fe, luz infusa debida a la acción del Espíritu Santo, es un conocimiento «por connaturalidad» (en términos escolásticos), una intuición centrada en un objeto cuyo contenido sigue siendo parcialmente virtual, sin que pueda explicitarse en el lenguaje discursivo; incluso quien realiza el acto de fe no puede percibir plenamente el objeto de la misma. En el momento de la anunciación, según el relato de Lucas, la filiación de Jesús es, como la misma concepción virginal, un objeto de pura fe para María. No podemos atribuirle a la conciencia que ella tiene de estos misterios una plenitud que se desvelará poco a poco a lo largo de la vida de Jesús y sobre todo después de su resurrección.

maternidad de la mujer estéril, signo de la realidad de este anuncio (1,36), responde igualmente a un tema bien conocido de la Escritura (cf. Gén 11,30 en unión de Gén 18,10-14, citado aquí en Lc 1,37; Gén 25,21; 29,31; Jue 13,2-5; Sal 112[113],9). En todo caso, las dos intervenciones de María en el relato de Lucas (1,34.38) no tienen antecedentes bíblicos.

3. El texto en la actualidad cristiana

El evangelista no está interesado en el pasado por sí mismo, sino con vistas al «presente» de la Iglesia para la cual escribe su libro. Por lo tanto, los títulos y funciones atribuidos a Jesús en el discurso del ángel no deben comprenderse en el sentido arcaico que los mismos tenían en la Biblia griega y que entonces les atribuían los lectores judíos. El misterio presente en el niño que va a nacer tiene ya la dimensión que le ha dado el despliegue de la historia de Jesús, cuya muerte en cruz fue preludio de la gloria de su resurrección. Es decir, el lector cristiano ha de entender la grandeza de Jesús (1,32*a*) y el don del trono de David (1,32*b*; cf. Act 13,34; 2Tim 2,8; Ap 5,5; 22,16) desde la perspectiva de la resurrección: esto transforma el sentido primitivo de las expresiones, que ahora adquieren una plenitud insospechada[5]. Este preludio de la historia esboza así los temas que después se desplegarán para dar vida al misterio de Cristo. En este sentido, la lectura de Lc 1-2 debería hacerse después de haber recorrido todo el periplo evangélico. A. George había respondido perfectamente a este programa al trazar su pequeña «guía de lectura» para el Evangelio de Lucas: *L'annonce du salut de Dieu* (París 1963, p. 167-188, al final del libro), y sin duda hay que felicitar a los responsables de la primera edición del volumen *Pierres vivantes* por el sentido pedagógico que han demostrado al colocar la «confesión de fe cristiana» (números 14-16), y a continuación el relato de la pasión y

5. Éste es un caso típico de «sentido pleno» (*sensus plenior*) conferido por el Nuevo Testamento a textos del Antiguo. Para una exposición de la teoría del *sensus plenior* y de su relación con el sentido literal que estudia la crítica, véase mi obra *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, p. 404-417 (y anteriormente: *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai-París 1962, p. 458-495; sobre Jesús, Mesías real, p. 487-489; trad. cast., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Desclée de B., Bilbao 1967).

de la resurrección (número 17), *antes* que los relatos relativos a la infancia de Jesús (número 25); en efecto, los primeros constituyen la clave interpretativa de estos últimos, y no al revés.

La vocación de la madre de Jesús es objeto de una «relectura» a la luz de los acontecimientos que de la misma se siguieron. En la perspectiva del Antiguo Testamento, no es extraño que la atención se centrase en su categoría de madre del Mesías. Durante el período de la realeza israelita, la reina madre tenía una importancia y un lugar privilegiados en la corte, como ha recordado R. de Vaux (*Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona [2]1985, p. 172ss). Pero las alusiones a la madre de Jesús sólo lentamente se fueron desarrollando en el Nuevo Testamento. En san Pablo se dice que Cristo fue «nacido de mujer» (Gál 4,4), para hacer hincapié en su pertenencia a la raza humana. En el Evangelio de Marcos (3,31-35 y paralelos), este aspecto es tratado con ambigüedad; Mc 6,3 llama a Jesús «el hijo de María», probablemente como hijo de una viuda bien conocida. Mateo por su parte, a pesar de insistir en la concepción virginal de Jesús, hace de María un personaje mudo, dado que resalta el hecho de la herencia legal de David que Jesús recibe a través de José (sobre María, véase Mt 1,20; 2,11.13s.20s).

Ahora bien, según el Evangelio de Lucas, la fe cristiana le atribuye a María un papel eminentemente activo, dado que la venida del Hijo de Dios al mundo depende del libre consentimiento de aquélla al anuncio que le hace el ángel. Su respuesta se convierte así en el centro de interés de la escena, en cuanto relato de vocación que lleva incorporado un anuncio de nacimiento. Por el «sí» de María, la raza humana y la «hija de Sión» (es decir, el pueblo de Israel), tradicionalmente personificadas en figuras femeninas, representan su papel activo en la venida de la salvación, de la que Jesús es mediador. En este sentido, el texto de Lucas ha de ser puesto en parangón con Ap 12,5, donde la nueva humanidad está personificada con rasgos femeninos para dar a luz un «hijo varón» descrito como el Mesías davídico (Ap 12,5 = Sal 2,9). Así, pues, los capítulos 1-2 de Lucas tienen una importancia especial para subrayar una dimensión del acontecimiento que contiene en germen todo el misterio de la encarnación, como muy bien ha señalado A. George en su estudio sobre la «madre de Jesús» (*Études sur l'oeuvre de Luc*, p. 431-452). Volveré sobre este tema al examinar las relaciones entre lo «historial» y lo «histórico» en el relato de la anunciación.

III

DE LO «HISTORIAL» A LO «HISTÓRICO»

1. El punto de vista «historial»

El punto de vista del relato de Lucas no es hacer la crónica de la infancia de Jesús o de la vida de María. El objeto formal de este relato viene especificado por la atención al designio salvífico, del que Dios, sin mostrarse directamente, es el actor principal. El aspecto empírico de los fenómenos directamente perceptibles –¡si es que en el caso presente lo son!– queda enteramente subordinado a la otra cara de la realidad: aquella en que Dios va tejiendo el tapiz cuyo diseño definitivo sólo puede ser percibido a través de la fe. La venida al mundo del niño que es el Hijo de Dios en el sentido fuerte de la palabra encuentra aquí su punto germinal. La concepción de ese niño es objeto de un acto de fe por parte de la madre antes de convertirse en realidad efectiva. Lucas lo señala explícitamente al poner en labios de Isabel esta reflexión: «Bienaventurada tú, la que has creído; porque se cumplirán las palabras que se te han anunciado de parte del Señor» (1,45). María es la primera creyente: llega a la fe *antes* de que se cumplan las palabras del ángel.

La virginidad de María, afirmada como un hecho al comienzo del relato (1,27), constituye una dificultad que ella misma saca a colación cuando el ángel le anuncia que va a concebir un hijo: «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?» (en el sentido sexual del verbo «conocer»). Lo que estas palabras expresan es, más que un propósito firme, una situación de hecho[6]. La respuesta divina es el anuncio de un acontecimiento excepcional en el que intervendrá el «Espíritu Santo», «el poder del Altísimo», dos expresiones paralelas que designan la acción creadora de Dios. En su respuesta obediente (1,38), María confiesa su fe absoluta en Dios, que puede realizar algo que parece imposible: la concepción de un hijo en el seno de una joven todavía virgen. En ese mismo momento María acepta convertirse en la madre del Mesías davídico, que justamente por este motivo recibe el título de «Hijo de Dios». Es evidente que al contar todo esto Lucas propone un objeto a la fe cristiana. Es la dimensión «historial» del aconteci-

6. Véase excursus 8, p. 213s.

miento, comprendida con el sentido que la misma reviste para la reflexión guiada por la fe.

2. El punto de vista «histórico»

a) El relato de vocación

Pasemos ahora al punto de vista de las constataciones empíricas que ningún historiador moderno se atrevería a abandonar. En un relato de vocación, por definición, no puede haber observadores externos: María está a solas con el mensajero de Dios. ¿Cómo podríamos definir la «objetividad» de este tipo de relatos? Ciertamente, no hay que traicionar la intención didáctica de Lucas; pero al mismo tiempo hemos de tener en cuenta las convenciones literarias que le imponían el tema tratado y el medio ambiente cultural en que escribía. Y es aquí donde empiezan nuestras dificultades, por diversas razones que se entremezclan. La primera proviene ya del hecho mismo de que hay que expresar en un lenguaje ordinario una experiencia fuera de lo común.

En los relatos autobiográficos de los místicos más auténticos nos encontramos con que el o la vidente declaran «no saber» cómo explicar su certeza de la presencia de Cristo y de la comunicación que han recibido. Así lo afirma explícitamente, por ejemplo, santa Teresa de Jesús en su *Libro de la vida* (capítulo 17, en *Obras de santa Teresa* I, Ed. Católica, Madrid 1951, p. 687-691). El lenguaje utilizado en tales casos recurre espontáneamente a símbolos relacionados con el medio ambiente cultural del vidente. En nuestro caso, los rasgos apocalípticos convienen perfectamente tanto al medio ambiente judío en que vivía María como al entorno cristiano, sobre el que tenía un fuerte influjo la tradición apocalíptica del judaísmo.

¿Hay que suponer que el relato de Lucas tiene como punto de partida una confidencia de María? En él aparecen ciertamente dos alusiones a los recuerdos que María conservaba en su corazón (2,19.51). Pero nada nos indica que el evangelista haya estado en contacto directo con María. Se necesitaría, pues, al menos un intermediario, pero ¿quién? En este campo sólo contamos con suposiciones, nunca con certezas probadas. En sentido inverso, la parte redaccional de Lucas aparece claramente en el estilo, las palabras y las alusiones

bíblicas del discurso puesto en boca del ángel. Es del todo gratuito suponer que Lucas se limitaría aquí a traducir un relato semítico muy antiguo: su imitación de la Biblia griega no llega ni siquiera a borrar los helenismos que le son propios. Objetivar todos estos detalles como una especie de fijación taquigráfica del discurso que efectivamente pronunciaría el ángel, olvidar además que la mención de Gabriel como mensajero divino pertenece al material literario de los apocalipsis judíos (Daniel, Henoc), es poner en entredicho el papel activo de Lucas en la presentación literaria de la vocación de María.

Podemos, sin embargo, plantear de forma inversa el problema y preguntarnos qué pasaría si se considerase el relato como puramente ficticio y se suprimiese la realidad de la vocación de María, entendida en el sentido consciente de la palabra. El resto del evangelio se convertiría en un enigma, hasta el punto de que no se comprendería ya cómo María –y José con ella– pudo educar religiosamente a Jesús y hacerle tomar conciencia de sí mismo a medida que crecía (2,40), no sólo en su identidad individual de hombre judío sino también, en el núcleo de esta misma identidad, como «el Hijo» que dice «Padre mío» (*'abba*) al hablar de Dios (2,49). Seguramente, cuando se razona así, se da por supuesto como dato previo, en base a las palabras y los comportamientos de Jesús que nos transmite la tradición evangélica, su conciencia de una filiación divina única. Ningún creyente pondrá objeciones a esta idea. Por lo que a los otros críticos se refiere, ¿qué es lo que les impide aceptar este punto de vista como una hipótesis de trabajo legítima para los cristianos? El rechazo previo, ¿no sería signo de una presuposición desfavorable que tomaría el cariz de un prejuicio subjetivo?

El cristiano, que contempla la historia como la emergencia del designio de Dios en el tiempo, reconoce que en cualquier hipótesis María, como madre que es del Salvador, ha recibido de Dios una vocación única en su género. ¿Cómo admitir que todo esto se haya producido por azar, sin que Dios le haya comunicado cierta conciencia previa de lo que iba a ser su papel? El historiador que razona en función de esta hipótesis de trabajo no puede por menor de considerar lógica esa conclusión. Ello no significa que automáticamente el historiador en cuestión acepte los puntos de vista del creyente, porque *la fe no puede ser simplemente el resultado o conclusión de una investigación histórica*. El diálogo interior entre la gracia de Dios y la libertad humana no es reducible a un razonamiento lógico de este género; por

otra parte, el interés personal por la fe en Cristo apenas puede despertarse por algo que no sea el examen atento de su actividad de adulto, de su muerte en cruz y del testimonio apostólico acerca de su resurrección. En todo caso, no resulta inútil comprobar que la fe en Cristo tiene un lógica propia y que la vocación de la madre de Jesús responde a esta lógica. Para el creyente, es incuestionable que tal vocación debió de manifestarse en la subjetividad de María, que de ese modo pudo aceptarla y realizarla en la plenitud de su libertad humana.

Esto es justamente lo que Lucas da a entender en la última frase de su relato: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (1,38). Al mismo tiempo, dejándoles a las palabras del ángel el sabor arcaico que las liga al mesianismo real más clásico, para el cual la expresión «Hijo de Dios» no adquiere todavía pleno sentido (1,32s.35c), el evangelista muestra implícitamente que el alcance exacto del anuncio recibido por María sólo se desvelará progresivamente a lo largo de la vida del niño que va a nacer. Pero, ¿cómo podía Lucas traducir en términos narrativos la *experiencia interior* de María, que es lo que aquí constituye el acontecimiento histórico, sin recurrir a una construcción literaria en forma de diálogo? En el diálogo entre María y Dios, éste habla por intermedio del ángel Gabriel, según era normal en el género apocalíptico judío. Quiero recoger aquí una reflexión de R. Laurentin, a pesar de que este autor tiende a conceder excesiva importancia a la historicidad de los detalles en los relatos de la infancia de Jesús:

> «El trasfondo cultural deja un cierto margen de misterio y de valoración. ¿En qué medida se produjo la aparición personal de ángeles? ... ¿En qué medida existe una cláusula de estilo para hablar de una comunicación divina? Carecemos de criterios para precisarlo» (*Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 516s).

Conviene señalar que para María, educada en un ambiente judío e impregnada de la cultura de su pueblo, los rasgos característicos del guión apocalíptico caerían de su peso, en una experiencia interior en que la comunicación divina adquiría un aspecto concreto, bordado de símbolos. Podemos recordar aquí algunos ejemplos tomados del Antiguo Testamento: la visión inaugural de Isaías estaba sobrecargada, en función de su marco, de símbolos cultuales y regios; en cambio, la de Ezequiel, situada en el marco de una cultura escrita, daba a la

palabra de Dios la forma de libro, que el profeta tenía que comer. La *objetividad* de la misión recibida pasa siempre y necesariamente por el filtro de la *subjetividad* de quienes la reciben. La vocación de María no constituyó seguramente una excepción en este sentido. Pero, en este caso, *la vocación y su aceptación sólo las conocemos a través de la presentación que nos ofrece Lucas, en un relato construido «según las Escrituras»*. Por eso mismo, la *verdad* de este relato no ha de buscarse en la reproducción exacta de las palabras del ángel y en las alternancias del diálogo, sino en el *cuadro global* que el evangelista ha diseñado con esmero. Es imposible determinar en qué medida coincide este cuadro con el que María habría trazado personalmente al transmitirnos confidencialmente su experiencia subjetiva, como tampoco podemos señalar el camino exacto seguido por esa hipotética confidencia hasta llegar a Lucas. En este campo conjetural es preferible pecar de reservado que de excesivamente ingenioso, para no avanzar a base de afirmaciones que no se pueden probar. Los comentadores «historicistas», que especulan sobre los intermediarios y dan por supuesta la existencia de tempranos documentos –generalmente hebreos– que recogerían tradiciones «exactas» procedentes de María y de los discípulos de Juan Bautista (Lucas) o de la familia de José (Mateo), terminan comprometiendo la causa que con tanto denuedo tratan de servir.

b) La concepción virginal

Resulta curioso que Lucas no hable para nada del día en que María, «desposada con un hombre llamado José» (1,27), fue llevada oficialmente a la casa del esposo. Pero es evidente que, en opinión del evangelista, la concepción de Jesús tuvo lugar antes de la celebración oficial de las bodas. A su vez, Mateo no menciona la vocación de María ni explica las circunstancias en las que, «antes de vivir juntos, resultó que ella había concebido en su seno» (Mt 1,18*b*). Y es que, en Mateo, todo está escrito desde el punto de vista de José. Se constata que éste es *advertido* de la situación, lo que provoca en él un caso de conciencia (1,19): duda a la hora de apropiarse una descendencia que viene de Dios y que no es la suya. Admito esta interpretación del texto siguiendo a X. Léon-Dufour (*Études d'Évangile*, París 1965, p. 65-81; trad. cast., *Estudios del evangelio*, Estela, Barcelona 1969), A. Pelletier (RSR, 1966, p. 67s) y de R. Laurentin (*Les Évangiles...*,

p. 320). La hipótesis de una sospecha de adulterio está desautorizada, en mi opinión, por el relato de la vocación de José, un «hombre justo» (Mt 1,19*b*).

Esta vocación está, sin embargo, en relación directa con el día en que José debe «llevar a (su) casa a María (su) esposa» (1,20*b*). Nada indica que haya pasado mucho tiempo entre la vocación de María y la fecha en que ésta debía ser conducida a la casa de su esposo. La inmediatez de ambos acontecimientos estaría en la lógica de los hechos, como por otra parte también es lógico pensar que fuese María misma la que informase a José de su vocación. ¿Cómo podía ser de otro modo para que las comadres del pueblo no comentasen la brevedad del embarazo de María? En este punto no puedo estar de acuerdo con las especulaciones de R.E. Brown (*The birth of the Messiah*, p. 537-542) y de R. Laurentin (*Les Évangiles...*, p. 477s), para quienes el «nacimiento insólito» de Jesús habría sido considerado como «presumiblemente adulterino» en Nazaret y posteriormente en Jerusalén. No hay que leer tantas cosas entre líneas en Mc 6,3 (el «hijo de María» es simplemente el hijo de una viuda bien conocida) y en Jn 8,41 (la alusión al «nacimiento de la prostitución» tiene en cuenta únicamente la fidelidad de los judíos al Dios de la alianza). La leyenda del niño nacido del adulterio o de la prostitución, que más tarde reaparecerá en el panfleto malévolo *Toledot Yešu'* (Genealogía de Jesús), no es anterior al siglo II, según el testimonio del judío citado por Celso en su *Doctrina verdadera* (cf. Orígenes, *Contra Celsum*, 1,28, ed. de Sources chrétiennes 132, p. 150-154). Era la respuesta a los relatos de la infancia de Lucas y Mateo, exactamente como la *leyenda* del cuerpo de Jesús robado del sepulcro (Mt 28,11-15) era una parodia del anuncio cristiano de la resurrección, ¡por mucho que le pese al obispo anglicano de Durham, que hizo suya la leyenda con ocasión de la fiesta de Pascua de 1985!

El punto de encuentro de ambos evangelistas, que utilizan tradiciones claramente independientes entre sí, existe, aunque parezca un tanto amanerado. Para Mateo, la concepción virginal de Jesús es un dato con el que hay que contar, por más que la misma no encaje perfectamente con la teoría jurídica según la cual Jesús hereda *por medio de José* las promesas hechas a David (véase la genealogía de Mt 1,1-16): por este motivo recibe José una vocación particular que le permite actuar como padre en la imposición del nombre al niño (Mt 1,21). Según Lucas, la que debe escoger el nombre es María (Lc 1,30*c*).

Pero la concepción virginal no le facilita más las cosas al narrador, dado que la misma es contraria a las necesidades genitales de la humanidad: María misma es la que formula la objeción (Lc 1,34). Con frecuencia se interpretan estas palabras como si María, ante el anuncio de maternidad mesiánica, objetase con un voto o propósito de virginidad, al estilo de lo que conocemos formaba parte de las costumbres de esenios y terapeutas[7]. Pero tal interpretación hace que el presente del verbo «conocer» diga más de lo que en realidad dice. El futuro «concebirás» queda condicionado todavía a la aceptación que se produce al final de la visión (1,38). En el momento de la visión, María no mantiene de hecho relación sexual con un hombre, concretamente con José, con quien está desposada. En tales condiciones, toda concepción resulta imposible. La respuesta del ángel muestra que se trata de un hecho excepcional, con una significación del todo particular y enteramente dependiente del poder creador de Dios (1,35). La vocación primera es la de la maternidad *mesiánica*; pero ésta se completa con la vocación de la maternidad *virginal*.

Evidentemente, este hecho sólo puede ser captado por la fe –por parte de María en primer lugar (Lucas) y después por parte de José (Mateo)–, dado que se trata de una intervención excepcional de Dios en la creación, cuya única razón de ser es la de servir de signo concreto del carácter excepcional del niño que va a nacer. Tal signo es necesario en primer lugar para María, después para José, ya que ambos han de cumplir, según el designio de Dios, una función particular con vistas al nacimiento del Mesías, hijo de David y a la vez «Hijo de Dios» en un sentido excepcional. Este hecho constituye para ellos un objeto de fe; la realización del mismo adquirirá después la categoría de signo que muestra la realidad de su vocación no común. Tal vocación comporta, en efecto, la educación de Jesús por parte de «sus padres» (Lc 2,41), de «su padre y su madre» (2,48*b*), hasta la edad en que la experiencia mostrará que él ha tomado conciencia de sí mismo como «el Hijo» ante el Padre de los cielos (2,49). Por mi parte, no llego a comprender cómo teólogos que creen que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios en el sentido pleno de la palabra pueden reducir la concepción virginal a un simple *theologoumenon*, es decir, a una manera de hablar que traduciría al lenguaje simbólico la filiación divina de Jesús. En este punto estoy de acuerdo con R. Laurentin (*Les Évan-*

7. Véase excursus 8, p. 214.

giles..., p. 116s), aunque me gustaría añadir que, en el caso presente, el influjo de determinados presupuestos filosóficos en los que se descubre la influencia lejana de Hegel –dudosa en mi opinión– se complica con la imposibilidad biológica que confirma la intuición de María (Lc 1,34): la ausencia de un cromosoma *X*, en estudios experimentales hechos con vertebrados inferiores, muestra que los embarazos realizados en esas condiciones sólo pueden dar lugar a individuos de sexo femenino.

Está claro que la realidad física del hecho en el caso de Jesús sólo puede admitirse *si se da una fe previa en la filiación divina de Jesús*, tal como dicha filiación se ha desvelado plenamente en su vida pública, su muerte y resurrección. La filiación divina de Jesús, para nosotros como en su momento para María y José, sólo se nos revela en la fe. Este principio teológico no es nuevo: se encuentra ya en santo Tomás de Aquino (III^{a}, q. 29, art. 1, ad 2). Para este teólogo, la primera especie de «milagros» divinos está constituida por aquellos que son «objetos de fe». Pone como ejemplos la concepción virginal de Jesús, su resurrección y la presencia eucarística: signos o señales evidentes *que no son susceptibles de una demostración basada simplemente en los métodos de la investigación histórica*. Es, pues, a partir de su valor «historial», justamente definido en el contexto de la revelación del misterio de Cristo, como se puede acceder a su realidad «histórica». El camino inverso es impracticable. Para el historiador que repasa la vida de Jesús sin una fe plena en él, el tema de la concepción virginal necesariamente desemboca en una explicación mitológica o legendaria[8]. En cambio, si se acepta entrar en la lógica de la fe, o al menos comprender sus mecanismos, se comprueba que el *hecho* –y no ya solamente el *tema*– es plenamente coherente con la venida al mundo del Hijo de Dios y con la doble vocación de María y de José: es lo que los teólogos medievales llamaban la «analogía de la fe». En resumidas cuentas, estamos ante un *acontecimiento histórico* que sólo *en el contexto de la fe* puede ser reconocido como un *hecho*.

8. Esto no significa que el origen exacto del tema aparezca claramente al término de su investigación crítica: se tratará más bien de un postulado para el que habrá que buscar fiadores, que tal vez escurran el bulto a medida que el crítico los vaya presentando. Al apologista cristiano le resultará fácil mostrar la debilidad de tales razonamientos.

LA VIRGINIDAD DE MARÍA

1. Los datos del problema

El estado de virginidad de María en el momento de la concepción de Jesús es señalado de dos maneras diferentes por los evangelistas Lucas y Mateo. Para hacernos una idea exacta del problema hay que recordar cómo se contraía y se celebraba el matrimonio en el pueblo judío. Había matrimonio propiamente dicho desde el momento en que se cerraba el contrato entre el padre de la novia y el novio. Las relaciones sexuales entre la joven así «dada en matrimonio» y un hombre distinto de su esposo habrían constituido ya adulterio, y como tal habrían sido castigadas (cf. Jn 8,1-11). En un segundo momento, la desposada era conducida a la casa del esposo, dando comienzo así la convivencia conyugal. Esta escena la tenemos descrita en la parábola de Mt 25,1-12. Era entonces cuando tenía lugar el banquete de bodas, inmediatamente antes de que la desposada fuese introducida en la cámara nupcial (situación de la parábola de Mt 22,1-13). El libro de Tobías nos describe todo esto al detalle: petición de matrimonio (Tob 7,9*b*-11*a*), contrato de matrimonio (7,11*b*-13), banquete y preparación de la cámara nupcial (7,14-16), introducción de la desposada en la cámara nupcial y primera noche de intimidad conyugal (8,1-18). La situación de María es clara: ya ha sido «dada en matrimonio» a José (Lc 1,27), y es entonces cuando tiene lugar la anunciación; en Mateo, María, «antes de vivir juntos, resultó que había concebido en su seno» (Mt 1,18).

De ahí la objeción de María al anuncio de la concepción: «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?» Esta frase se ha explicado de dos maneras diferentes. Se dice a menudo que María tenía el propósito de permanecer virgen. Esta primera interpretación presenta una dificultad considerable: entre los judíos, las jóvenes no podían disponer de sí mismas; este poder residía en el padre. (El texto de 1Cor 7,36-38 no viene aquí al caso, dado que no se refiere al padre sino al novio.) La literalidad del texto, con un verbo en presente, se opone también a esa interpretación. He aquí la luminosa explicación de A. George: «Este sentido gramatical del presente *guinosko*, normal en el griego de Lucas, ... excluye toda interpretación que pretendiera ver aquí una decisión de la voluntad de María, un propósito o voto de virginidad» (en el capítulo dedicado a la madre de Jesús de su obra *Études sur l'oeuvre de Luc*, p. 436, nota 2). Por mi parte sólo quiero añadir que el presente griego probablemente traduzca un participio activo arameo, que tendría el mismo valor. «La solución que parece más fiel al texto, y que en todo caso tiene el mérito de aceptar que el mismo tiene un sentido, es la que con frecuencia se ha atribuido a Cayetano y que hoy sostienen muchos autores: María comprende que el

anuncio del ángel se va a cumplir de manera inmediata, como en la escena similar descrita en Jue 13,5-8, y sobre todo como en la parte final de la escena misma de la anunciación. ¿Cómo conciliar esta maternidad inminente con su situación de desposada todavía virgen?» (p. 437). La respuesta del ángel implica al mismo tiempo un anuncio de maternidad y una vocación a la virginidad, para confirmar que esa maternidad es obra del Espíritu Santo. La cita de Cayetano la puede encontrar el lector en el comentario de M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 32.

2. Conclusión teológica

Mis conclusiones no coinciden, pues, en este punto con las de R. Laurentin (*Structure et théologie de Luc I-II*, p. 176-188; y de nuevo, en forma más breve, en *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, p. 492). El «propósito de virginidad» *no es* el sentido obvio de Lc 1,34. Es exacto que una joven estaba entonces bajo el poder paterno: fue, por lo tanto, el padre de María quien la desposó con José. El banquete de bodas, al estilo de lo que se nos cuenta de las bodas de Caná (Jn 2,1-10), todavía no ha tenido lugar y María no ha sido conducida aún a la casa de José. Pero nada nos indica que la visión de María se produjese mucho tiempo antes de la fecha fijada para el banquete y la conducción a la casa del marido. En cuanto al hecho de que José, paralelamente al propósito de virginidad de María, «hubiese aceptado esas mismas ideas por influjo de los ambientes esenios» (*Structure et théologie...*, p. 188), es una conjetura totalmente gratuita. En un ambiente judío, en que estaba fuertemente arraigado el principio de la fecundidad familiar, ¿habría tomado el padre de María la iniciativa de casar a su hija con un hombre que expresamente renunciaba a la descendencia? El celibato de los moradores de Qumrán no tenía finalidades ascéticas, sino que trataba de llevar hasta sus últimas consecuencias la exigencia de pureza ritual generalizando las prohibiciones sexuales que la Ley imponía a los sacerdotes judíos que se preparaban a realizar sus funciones sacrificiales. Estamos ante un universo mental distinto del del evangelio, que se abre con la concepción virginal de Jesús. Como es distinto también el universo mental de los terapeutas del Bajo Egipto, cuya vida nos describe con palabras elogiosas Filón en su libro *De vita contemplativa* (ed. francesa en *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 29, París 1963).

En cuanto al hecho mismo de la concepción virginal, es un dato que Lucas y Mateo reciben de forma paralela de una tradición anterior a ambos. Pero, ni Pablo ni Marcos la conocen todavía. Su nexo, tanto en Lucas como en Mateo, con la idea de que Jesús es el heredero de David (Lc 1,32; Mt 1,20-21) muestra su arraigo en un medio ambiente judeocristiano conservador, del que el mismo Pablo nos transmite una fórmula de fe en Rom 1,3. Por lo tanto, hay que excluir las hipótesis que buscan el origen del tema de la concepción virginal en

la mitología pagana: todos los paralelismos aducidos hasta ahora por los historiadores de las religiones carecen de la mínima fuerza probatoria. Tampoco se puede alegar un influjo secundario de Filón (véase mi investigación *La naissance de Jésus et celle d'Isaac*, NRT 94 [1972], p. 462-487 y 561-585).

Es evidente que, biológicamente, la concepción de un niño varón sin la intervención activa del padre, que le da su cromosoma *X*, es imposible. Pero esta constatación no hace sino formular en términos científicos la objeción de María en el relato de Lucas: «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?» María acepta, sin embargo, creer, porque «para Dios no hay nada imposible» (Lc 1,37). La encarnación del Hijo de Dios es una realidad más extraordinaria y más «imposible» aún, en la perspectiva de la fe de Israel, que la misma concepción virginal. Sería curioso que alguien se extrañase de la concepción virginal de Jesús y sin embargo aceptase, basándose en los hechos, las palabras y el comportamiento de Jesús adulto, interpretados a la luz de sus apariciones como «resucitado», la verdad de su filiación divina. La concepción virginal era señal o signo de su filiación divina para María y José, aunque el alcance pleno de dicha filiación divina sólo era entrevista por ellos en una intuición todavía oscura de la fe. Ambas verdades siguen íntimamente ligadas también para nosotros, que no podríamos admitir la posibilidad y la historicidad de la concepción virginal si previamente no hemos dado nuestro asentimiento de fe a la filiación divina de Jesús.

IV

PARA UNA LECTURA «EVANGÉLICA» DEL RELATO

1. El relato de los Magos y la anunciación

Anteriormente he presentado una lectura «evangélica» del relato de los Magos. En seguida observamos que, desde el punto de vista crítico, las claves utilizadas para explicar aquel relato no funcionan en el caso presente. El tratamiento idéntico de ambos episodios constituye el error fundamental de los lectores «historicistas» que, a priori, meten en el mismo saco todas las páginas de los Evangelios.

Es verdad que en ambos casos el niño y su madre ocupan el centro del cuadro. El misterio de Jesús, Mesías regio de Israel, resalta igualmente en ambas narraciones. Pero, en el primer caso, los Magos no pasaban de ser personajes representativos y ejemplares, cuyo comportamiento se analizaba para imitarlo, en contraste con el comportamiento de Herodes y de las autoridades religiosas de Jerusalén: nin-

guno de estos figurantes es objeto de la fe teologal. Por el contrario, en el caso presente, el relato de la vocación de María está intrínsecamente ligado al misterio de la encarnación del Hijo de Dios, dado que dicho relato expone el «sí» activo pronunciado por la madre en cuanto aceptación del papel reservado al Espíritu Santo y al poder del Altísimo. Transferir de un relato a otro los métodos empleados para explicar el objetivo perseguido por los evangelistas y los medios utilizados para alcanzarlo, sería cometer una «herejía» crítica.

En ambos casos se plantea seguramente el problema de las «fuentes», en forma de tradiciones orales más bien que de documentos escritos, digan lo que digan algunos exegetas. El método de Lucas, bien analizado por P. Benoit en lo que al tema de los orígenes de Juan Bautista se refiere (*Exégèse et théologie* III, p. 165-196), vale igualmente para el relato de la anunciación: Lucas escribe imitando conscientemente el estilo de la Biblia griega, lo que da una coloración semítica a su relato. Tampoco el método de Mateo exige un original semítico en forma escrita. Las tradiciones recogidas por ambos evangelistas provienen de diferentes ambientes judeocristianos. Dichas tradiciones sólo se tocan en algunos puntos fundamentales: la concepción virginal de Jesús, su pertenencia a una familia «davídica» (aunque por diferente genealogía, hecho que ya planteaba problemas en la época patrística), su nacimiento en Belén (evidente en Mateo, pero que en Lucas exige una explicación difícil), su arraigo en Nazaret (evidente en Lucas, pero que Mateo ha de justificar recurriendo a una determinada coincidencia de circunstancias). La crítica histórica está en su derecho al investigar minuciosamente cada uno de esos puntos, sin que deba sentirse cohibida por las necesidades de un concordismo estrecho. De lo que dicha crítica ha de tener cuenta es de los convencionalismos literarios aceptados por ambos evangelistas: no tienen por qué ser necesariamente los mismos en Lucas y en Mateo. La crítica puede valorar, sin reservas mentales, los detalles anecdóticos que dan vida a los relatos: no tienen todos el mismo peso. La crítica puede, además, mostrar su preferencia por uno de los dos evangelistas –generalmente, los críticos se ponen del lado de Lucas–, sin considerar que todas las tradiciones utilizadas por él tengan el mismo valor. La crítica en todo caso debe mostrarse reservada para no sobrepasar sus propias competencias.

Dentro de este marco general, no hemos de imaginar la historicidad en forma de secuencia filmada en la que todo se habría desarrolla-

do de acuerdo a la materialidad narrativa que tenemos delante, ni siquiera en el relato de la anunciación en que la historicidad fundamental está ligada al anuncio del evangelio de Cristo. Lucas, imbuido de la tradición que recoge –el modo cómo se transmite esa tradición se nos escapa–, ha optado por los medios más aptos para construir su cuadro de conjunto. Basta con que nos dejemos llevar por él para que nuestra lectura sea verdaderamente «evangélica», dado que el anuncio del «evangelio» es su meta.

2. Una meditación bíblica

a) Composición de lugar

Aquí la composición de lugar deja un amplio margen a la imaginación, dado que Lucas no dice prácticamente nada. La experiencia espiritual de María tiene por marco la aldea perdida de Nazaret (1,26). Libremente puede uno representarse la modesta casa de María, su familia, etc., en vísperas del día en que la desposada será conducida a la casa de José, carpintero. Dado que en la escena está en juego una comunicación celestial, sería extraño que María no se encontrase en oración. Pintores, miniaturistas, escultores y vidrieros cristianos la han representado siempre así: el instinto de la fe los ha guiado, a pesar de que los «modelos» bíblicos (salvo Dan 9,20-22) no habrían llevado necesariamente en esa dirección (cf. Jue 13,1-7), incluso el que contiene la fórmula «El Señor está contigo» (Jue 6,11-24). Pero en los relatos de vocaciones proféticas y en la literatura apocalíptica los videntes están también en oración. ¿Cómo imaginarnos el cara a cara de María y el ángel Gabriel sin recurrir a la imaginería de los apocalipsis, especialmente de Dan 8,15 y 9,21 en que aparece el ángel Gabriel? En todo caso, sabemos perfectamente que la «presencia» sobrenatural supera todas las representaciones concretas que de la misma podamos hacernos.

Los pintores y los vidrieros han puesto todos los recursos del arte al servicio de su fe. ¿Por qué despreciar estos medios, siempre que el creyente no los «historice»?

b) Reflexiones sobre el texto

El diálogo se desarrolla en este marco. Diálogo verbal de María y Gabriel en el relato de Lucas, con las palabras justas, irreemplazable. Diálogo interior de la joven judía María con Dios que, más allá de las palabras, se sitúa en la intuición directa de lo que Dios espera de ella y en la disponibilidad total de quien se sabe «esclava del Señor». Nuestra inteligencia puede ejercitarse sobre cada una de las palabras del diálogo. Se comprueba entonces que la investigación exegética ha preparado este esfuerzo de comprensión, haciéndonos sentir el peso de las palabras en virtud de las alusiones bíblicas de que están revestidas. Pero nuestro esfuerzo no ha de tener como meta únicamente la comprensión: hay que «sentir las cosas interiormente». La vocación particular notificada a la joven virgen entra dentro de lo «inesperado» de Dios. Este carácter de realidad inesperada o inaudita de las acciones de Dios se hace aún más llamativo cuando, al papel de madre del Mesías davídico, se añade una vocación a la virginidad, imprevisible en el caso de esta joven ya desposada. La forma y la causa de la concepción anunciada eran también inauditas: el Espíritu Santo, el poder creador de Dios haciendo germinar al niño en la matriz de la madre. ¿Qué va a ser este niño? El evangelista lo dice. ¿Y qué responde la virgen? Su fe y obediencia la hacen pronta a la acción de Dios. Todo está a punto para una contemplación del misterio de la encarnación del Hijo de Dios.

c) Contemplación

Al construir su relato, el evangelista ha sido el primero en contemplar a María en oración, en meditar sobre el intercambio de palabras que podría traducir de la manera más auténtica la vocación venida de Dios y el compromiso gozoso de la joven virgen, llamada desde un principio a la alegría y llena ya de gracia (1,28). A continuación podemos contemplar la acción de Dios, cuyo poder ha cobijado a María bajo su sombra, la acción del Hijo «encarnado» en la célula germinal de una concepción semejante a la de todos los otros hombres –aunque sin intervención de un progenitor humano–, la acción del Espíritu Santo venido sobre María, la acción de María misma dando su libre consentimiento a la maternidad mesiánica y al mismo tiempo a la

llamada a la virginidad. Todas estas acciones se prolongan en el tiempo y siguen dando frutos en la actualidad siempre renovada.

d) Coloquio

¿Qué sentimientos suscitará en mí esta contemplación creyente? ¿No los ha inscrito Lucas mismo en la filigrana de su relato? Él mismo ha vibrado, discretamente, al escribir esos capítulos y todo lector vibra a su vez al leerlos. Nace el coloquio: con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu, con María. El papel de esta última en la historia real de la humanidad desborda completamente los límites de su patria y de su tiempo. Pero, este coloquio no podemos transcribirlo aquí, por ser algo personal de cada lector. ¿No se ha sentido ya implícitamente su presencia en la investigación previa del exegeta? La investigación podemos darla aquí por terminada, pero cada lector es libre de continuar indefinidamente la tarea emprendida.

CAPÍTULO SEXTO

EL BAUTISMO DE JESÚS

He escogido esta perícopa porque Jesús ocupa el centro del cuadro y por su enorme importancia cristológica. Para empezar, haré algunas observaciones críticas sumarias que orienten la lectura posterior. A continuación examinaré las tres dimensiones evangélicas del relato, alcanzando de esta manera su aspecto «historial» y considerando a partir de este último el problema de su historicidad. Finalmente, propondré una lectura «evangélica».

Bibliografía sobre el bautismo de Jesús

Hemos de contentarnos con mencionar aquí en general los comentarios críticos de los Evangelios. Los del padre Lagrange se caracterizaban por la defensa de la «historicidad» de los detalles, entendida en el sentido más bien rígido que este concepto tenía entre los historiadores y en la crítica bíblica por los años 1900-1940. Esta visión estrecha de las cosas quedaba ya superada en el comentario del Evangelio de Marcos publicado por V. Taylor (Londres 1952; trad. cast., *El Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid). Sin caer, por lo que al relato del bautismo se refiere, en el antihistoricismo de la crítica liberal, de Loisy o de Bultmann, hay que matizar los puntos de vista antiguos recurriendo a los comentarios publicados después de 1960.

Entre las monografías, podemos señalar las siguientes: H. Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe von Markus bis Justin*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 50 (1953), p. 39-42; M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana*, LD 18, París 1956, p. 47-59 (sólo sobre Juan); F. Gils, *Jésus prophète, d'après les Évangiles synoptiques*, Lovaina 1957, p. 49-73; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, p. 60s; A. Feuillet, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du*

baptême, RSR 46 (1958), p. 524-544; –, *Le baptême de Jésus d'après l'Évangile selon saint Marc (1,9-11)*, CBQ 21 (1959), p. 468-490; A. Légault, *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant*, «Sciences ecclésiastiques» 13 (1961), p. 147-166; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, RB 71 (1964), p. 321-352; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus: Étude sur les origines littéraires du récit des Évangiles synoptiques*, en I. de la Potterie (dir.), *Jésus aux Évangiles: Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques*, Gembloux-París 1967, p. 184-211; C. Duquoc, *Christologie*, París 1968, p. 44-52; L.E. Keck, *The Spirit and the dove*, NTS 17 (1970-1971), p. 41-67; J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament* I, LD 76, París 1973, p. 66-74 (trad. cast., *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974); D.A. Bertrand, *Le baptême de Jésus: Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tubinga 1973; B. Trémel, *Des récits apocalyptiques: Baptême et transfiguration*, «Lumière et vie» 119 (1974), p. 70-83.

Los grandes comentarios críticos ofrecen una amplia bibliografía al estudiar la perícopa del bautismo.

I

OBSERVACIONES CRÍTICAS

El relato se encuentra en el mismo contexto en Mc 1,9-11, Mt 3,13-17 y Lc 3,21-22. En Juan figura sólo indirectamente (Jn 1,29-34), con un estribillo que se repite dos veces («Ni yo mismo lo conocía», 1,31*a* y 1,33*a*) e introduce una especie de duplicado (1,31-32 paralelos de 1,33-34). Algunos testimonios indirectos aportan pequeñas variantes, aunque todos suponen conocidos los relatos de los sinópticos: Ignacio de Antioquía (*Carta a los esmirniotas*, 1,1), Justino (*Diálogo con Trifón*, 38,3.8 y 103,6), *Evangelio según los hebreos* (dos citas en Jerónimo), *Evangelio de los ebionitas* (una cita en Epifanio)[1]. Estos últimos textos son secundarios, por lo que prescindiré de ellos en este estudio.

1. Textos griegos en la *Synopsis* de K. Aland, p. 27. Traducción francesa parcial en la *Synopse* de P. Benoit - M.-E. Boismard, p. 18. Con todo, hay que descartar las dos citas del *Testamento* (griego) *de Leví* y del *Testamento de Judá* cuya redacción actual depende de los textos evangélicos. Yo mismo he traducido al francés estos textos, indicando sus lugares paralelos evangélicos, en *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París 1978, p. 81-85. J. Jeremias (*Théologie du N.T.*, p. 67) las interpreta como tradiciones judeocristianas.

1. Concordancias y discrepancias de los testimonios

Aquí hemos de servirnos de una sinopsis de los Evangelios para tener una especie de fotografía de los textos paralelos. No hay puntos de acuerdo de Mt y Lc contra Mc, y por lo tanto tampoco dependencia de una fuente común distinta de Mc. El único punto común es la sustitución del «desgarrón» de los cielos (Mc 1,10*a*) por una «abertura» que nos recuerda a Ez 1,1 y el lenguaje de los apocalipsis (1Hen 104,2; ApMos 35,9; Ap 19,11, cf. 4,1). Mt, según es habitual en él, pone «cielos», en plurar; Lc, en cambio, «cielo», en singular. Hay, pues, por lo menos una tradición fundamental común a los tres textos. Se podría pensar que Mt y Lc conocieron el relato de Mc, aunque cada uno lo recompuso a su manera. Juan ha utilizado dos veces la tradición original de una forma personal, presentándola como un testimonio del Bautista.

a) La introducción del relato

Cada evangelista introduce la perícopa con un estilo propio. Marcos comienza con un semitismo bien caracterizado («Y sucedió») que tanto puede ser arameo (*wa-hawa*) como hebreo (*wa-yehi*): es la única vez que Marcos usa la expresión sin sujeto, mientras que en Lucas la encontramos dos veces (7,11; 8,1), y no aparece ni en Mateo ni en Juan. La indicación «por aquellos días», vaga a propósito, es un buen arameísmo que sitúa temporalmente la venida de Jesús desde Nazaret de Galilea (Mc 1,9*a*). Marcos se contenta con decirnos a continuación que Jesús «fue bautizado por Juan en el Jordán» (1,9*b*): es el marco de la escena principal.

Mateo amplía considerablemente este marco. Comienza el relato con su adverbio preferido «entonces» (*tote*: 91 veces, frente a 6 en Mc, y 15 en Lc más 21 en Act). Jesús «llega» (*paraguinetai*: cf. 2,1 y 3,1, frente a un único uso en Mc, pero 8 en Lc y 20 en Act). Mateo se ve entonces obligado a dar consistencia a la presentación de esta venida «desde Galilea al Jordán, a Juan para ser bautizado por él» (3,14*b*). En efecto, presenta en este lugar un interludio cuyo carácter «claramente apologético» ha sido señalado por A. Feuillet (RB, 1964, p. 332). Este texto justifica la recepción del bautismo de penitencia por parte de Jesús, el justo (3,14-15): Juan se niega a bautizarlo, pero Jesús lo

convence «para cumplir toda justicia». La palabra «justicia», que pertenece al vocabulario judío tanto en la Biblia griega (*dikaiosyne*) como en arameo y hebreo, es característica de las preocupaciones teológicas de Mateo (7 veces, ausente en Mc y utilizada solamente en Lc 1,75, más 4 menciones en Act de las que 2 son «judaizantes»: Act 10,35 y 24,25). Esta ampliación de Mateo tiene un valor catequético evidente en un medio ambiente judeocristiano y trata de situar a Juan y a Jesús en el lugar exacto que cada uno de ellos ocupa en el designio de Dios: Jesús tiene conciencia de hacer la voluntad de su Padre al recibir el bautismo de Juan, de acuerdo con su concepción de la «justicia» (cf. Mt 5,6.10.20; 6,1.33; refiriéndose a Juan Bautista en 21,32).

El relato de Lucas es más simple. Se abre con una expresión que le resulta muy querida: «Mas sucedió» (*egueneto de*: 17 veces en el Evangelio y 17 en el libro de los Hechos; ausente en Marcos y en Mateo; una sola vez en Jn 10,22). Después, todo lo que precede a la escena de la epifanía queda reducido a proposiciones circunstanciales: el bautismo de «todo el pueblo» (no mencionado en ningún otro texto) y el de Jesús mismo. Pero Lucas añade en este lugar un detalle muy importante: una vez bautizado, Jesús se pone a «orar». Los Evangelios sinópticos señalan este hecho en algunas otras circunstancias: Mc 1,35, parcialmente paralelo de Lc 5,16 aunque el contexto haya variado; Mc 6,46 = Mt 14,23 (ausente de Lc); la escena de Getsemaní, común a los tres evangelistas. A estos casos, Lucas añade otros muchos: antes de llamar a los doce (6,12), antes de preguntarles a los discípulos por la opinión que el pueblo y ellos mismos tenían de su persona (9,18), con motivo de la transfiguración (9,28s), antes de enseñarles el *Padrenuestro* (11,1). Este simple rasgo muestra que, para Lucas, la teofanía inmediatamente posterior forma parte de la experiencia de Jesús en oración. Por lo tanto, la descripción que de la misma nos ofrecerá no va a convertir la escena en algo espectacular con todo el mundo como testigo. A. Feuillet (RB, 1964, p. 332s) descarta igualmente la idea de que la muchedumbre haya presenciado la teofanía.

b) La visión de Jesús

Marcos y Mateo señalan el carácter personal de esta experiencia por el hecho de emplear el término «vio» (*eiden*). La imagen del

«desgarrón» o de la «abertura» de los cielos (véase anteriormente en este mismo capítulo) alude simbólicamente a la comunicación directa entre Dios y la tierra. El objeto de la visión es la «bajada» (Mc-Mt-Lc) del Espíritu sobre Jesús: Espíritu de Dios, precisa Mt; Espíritu Santo, dice Lc según es habitual en él.

El Espíritu es invisible por naturaleza. Ningún texto del Antiguo Testamento lo describe, ni siquiera de manera imaginaria. Dios lo «pone sobre» algunos hombres escogidos (Núm 11,25; Is 42,1); él mismo «cae sobre» (1Sam 10,10) aquellos de quienes «se apodera» (1Sam 19,20); «descansa sobre» sus beneficiarios (Núm 11,25; Is 11,2); el hombre conoce entonces que el Espíritu «está sobre» él (Is 61,1) o que entra en él (Ez 2,2). El uso de la partícula «sobre» no es pues fortuito (Mt, Lc y Jn, que en dos ocasiones recurre al verbo «habitar»). Sin embargo, tres testimonios de Marcos afirman que Jesús ve al Espíritu «descendiendo *en dirección a* él». La indicación de la dirección es gráfica, puesto que el Espíritu viene del cielo; por este motivo, Mateo desdobla el verbo y dice que el Espíritu de Dios «desciende y viene sobre él» (Mt 3,16*b*).

¿Cómo podremos evocar concretamente al Espíritu? Los cuatro Evangelios mencionan a este fin la imagen de la paloma, que harán suya Justino (*Diálogo* 88,8) y el *Evangelio de los ebionitas*, pero será descartada por el *Evangelio según los hebreos*; este último, según san Jerónimo (*Comm. in Is 11,2*), hablaba de «la fuente de todo espíritu santo». ¿De dónde procede el símbolo de la paloma? Ningún texto del Antiguo Testamento lo explica, dado que la paloma del Cantar de los cantares, aun interpretándola alegóricamente, se refiere a la esposa y en ningún momento se pone del lado del esposo. La mejor explicación es la que nos ofrece, de soslayo, el comentario de Rashi a Gén 1,2: «El Espíritu de Dios aleteaba (*merahefet*, verbo raro) sobre las aguas.» Rashi explica la expresión refiriéndose a la paloma que aletea sobre su nidada.

Esta explicación es antigua; figura ya en una discusión entre dos doctores tannaítas de la segunda generación, es decir, aproximadamente de la época de rabí Aqiba (hacia los años 110-135): rabí Yehoŝua' ben Ḥananyah y Ben Zoma. Este último, interpelado, justifica su actitud con la cita del texto de Gén 2,1, que explica así: «El Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas, como la paloma que aletea sobre sus polluelos sin tocarlos» (*Talmud de Babilonia*, tratado *Ḥaguigah* 15*a*). El hecho de que esta comparación se cite sin tratar de justificarla, como algo evidente de por sí, indica que la

misma era tradicional ya al comienzo del siglo II: su origen se pierde en la noche de los tiempos. Es, pues, lógico que la consideremos del todo normal en tiempos de Jesús y de los evangelistas, que tampoco creyeron necesario explicarla.

En nuestro caso, el símbolo de la paloma significa que el Espíritu que desciende de los cielos abiertos –o desgarrados, como prefiere Marcos– es el Espíritu creador. La nueva creación, en cuanto acción escatológica de Dios, debe reproducir los rasgos de la primera. Al principio, «Dios creó el cielo y la tierra». Al final, Dios «crea unos cielos nuevos y una tierra nueva» (Is 65,17). Ahora, todo tiene su comienzo en el hombre Jesús. En todo caso, para Mateo y Lucas, el Espíritu de Dios ya había intervenido para producir su concepción virginal (Lc 1,35; Mt 1,20), lo que adelanta en un punto la acción creadora cuya manifestación hace coincidir Marcos con el momento del bautismo de Jesús. Este último evangelista no pretende insinuar que, hasta ese momento, Jesús no poseyese todavía la plenitud del Espíritu; simplemente afirma que la experiencia «espiritual» de Jesús recibe con ocasión del bautismo un impulso nuevo que le lleva a inaugurar su vida pública. Sólo Lucas insiste sobre el aspecto particular del símbolo empleado: el Espíritu Santo desciende sobre Jesús «en forma corporal» (Lc 3,22). Tal símbolo se distingue por tanto de aquel otro que Lucas utiliza para hablarnos de la experiencia de Pentecostés: en esta ocasión aparecerán «lenguas (= llamas) como de fuego que se reparte, posándose cada una de ellas sobre cada uno de los apóstoles» (Act 2,3). El *eidos somatikos* de Lc 3,22 es algo completamente diferente. Pero erraríamos si atribuyésemos a Lucas una objetivación de la escena, olvidándonos de que esta experiencia sobrenatural la sitúa el evangelista en el contexto de la oración de Jesús.

c) *La voz del cielo*

La segunda parte de la escena (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22*b*) no tiene una correspondencia directa en Juan, donde el Bautista da un título a Jesús. Habla de una «voz» que viene de los cielos (Mc-Mt) o del cielo (Lc).

Mateo abre la escena con la expresión «y he aquí que» (*kai idou*: no utilizada en Mc, tan frecuente en Lc como en Mt). Marcos tiene una frase sin

verbo en la generalidad de los manuscritos, pero un número importante de éstos la ha completado con «sucedió» (*egueneto*). En Lucas, toda una serie de infinitivos depende del verbo «sucedió» (*egueneto*) que abre el relato, entre otros *guenesthai* (producirse») referido a la voz, completado en algunos manuscritos por «que decía» (como en Mt). La imagen de la «voz» procedente del ámbito divino no era del todo desconocida de la literatura profética y apocalíptica: voz del mismo Dios (Is 6,8, sin representación de Dios) o voz anónima que habla en nombre de Dios (Is 40,3.6; Dan 4,28, donde se puede suponer la presencia de un ángel). Pero los textos rabínicos y targúmicos la mencionan repetidamente bajo la forma de «hija de la voz» (= un eco, pues Dios mismo no puede ser escuchado directamente).

Aquí, la visión del Espíritu está acompañada de la voz del Padre, aunque el contenido de las palabras atribuidas a la voz varía según los evangelistas. Volveré sobre este tema al investigar el trasfondo bíblico del texto. Marcos y Mateo coinciden sustancialmente, salvo en un punto importante: en Marcos, la voz se dirige a Jesús en segunda persona de singular («Tú eres mi Hijo...»); en Mateo la misma fórmula está en tercera persona de singular, como en el relato de la transfiguración pero sin la conclusión «escuchadle» (cf. Mt 17,5 = Mc 9,7; cf. Lc 9,35, con una variante importante: «elegido» en lugar de «predilecto»). La mayoría de los manuscritos trae en Lucas el mismo texto que en Marcos, aunque un cierto número lo reemplaza por una cita del Sal 2,7.

En Juan, es el Bautista quien ve descender al Espíritu y quien acto seguido atestigua dos cosas: que Jesús bautiza en el Espíritu Santo (Jn 1,33*b*), y que él es «el Hijo (mayor parte de manuscritos) o el Elegido (algunos manuscritos) de Dios» (1,34). La primera forma textual coincide con el texto de los sinópticos. La segunda aplica a Jesús un título muy raro (sólo Lc 23,35, en forma irónica); pero tal vez dependa del relato de la transfiguración de Jesús de Lucas: «Mi Hijo, el Escogido» ([= Elegido], con el verbo en participio perfecto). La diferencia esencial entre Juan y los sinópticos está en la identidad del destinatario de la visión: ¿Jesús mismo (sinópticos) o el Bautista (Juan)? Trataré de responder a esta pregunta al analizar el tema de la historicidad de la perícopa.

2. El género literario del relato

a) El hecho del bautismo

Hemos de distinguir aquí dos puntos. El primero es el *hecho del bautismo de Jesús*, algo que cualquiera que estuviese presente podría verificar. De suyo, el bautismo asimila a Jesús, por su gesto voluntario, a la muchedumbre de los pecadores que vienen a recibirlo de manos de Juan «confesando sus pecados» (Mc 1,5*c*). Por este motivo un fragmento del *Evangelio según los hebreos* conservado por san Jerónimo (*Contra los pelagianos* III, 2), después de habernos mostrado a la madre y a los hermanos de Jesús que le exhortan a recibir el bautismo, pone en boca de Jesús esta respuesta: «¿En qué he pecado para que vaya y sea bautizado por él?» Evidentemente, el narrador duda a la hora de atribuirle a Jesús la voluntad de ser plenamente solidario con la condición humana de los pecadores[2]. Las palabras añadidas por Mateo (Mt 3,14-15) previenen esta objeción precisando que Jesús quiere «cumplir toda justicia».

A. Descamps, *Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif* (Lovaina-Gembloux 1950, p. 116-119), defendía la historicidad del diálogo, aunque lo consideraba añadido a la forma primitiva del relato. El motivo aducido por Jesús lo entiende así A. Feuillet: Jesús «ha querido inaugurar una nueva justicia que "daría cumplimiento" a la justicia judía del Bautista» (RB 1964, p. 332). Sobre ambos puntos existen hoy discusiones entre los críticos. Sobre el primero, muchos comentadores admiten que el evangelista expresa el pensamiento auténtico de Jesús, aunque la forma literaria del diálogo es creación suya. Sobre el segundo punto, se discute el matiz exacto de la palabra «justicia»: «¿Cumplimiento de toda la voluntad de Dios» (Lagrange), o realización perfecta de la «justicia» buscada por el bautismo de penitencia? La cuestión sigue pendiente.

En cualquier caso, hay aquí un signo de la humanidad auténtica de Jesús que ha de ser integrado en el conjunto de la cristología. Juan no nos cuenta el hecho del bautismo de Jesús, pero más adelante ofrece datos que lo suponen realizado. En efecto, una tradición conservada en Jn 3,22-26 nos muestra a Jesús en contacto con el movimiento bautista y bautizado a su vez (3,22.26), si no personalmente, al menos

2. Véase el excursus 9 sobre el *Evangelio según los hebreos*, p. 231s.

por medio de sus discípulos (Jn 4,2). Ello sería inconcebible si él mismo no hubiese recibido antes el bautismo que ahora confiere. Pero todo el interés del cuarto Evangelio se concentra en el otro aspecto de la cristología, que los sinópticos explican por medio de la visión y la voz que ellos introducen en el relato.

b) La visión apocalíptica

En este sentido, la narración del bautismo de Jesús en los sinópticos no hace otra cosa que servir de marco al *apocalipsis* que constituye su punto culminante.

La imagen del «desgarrón» de los cielos (Mc) no tiene paralelos en la Biblia griega con el verbo *skhizo*. Pero éste es sólo una de las dos traducciones posibles del hebreo *baqa'*; la otra es *regnymi*: en Ez 13,13 los Setenta traducen *rexo* donde Áquila y Símmaco traen *skhiso*. Ahora bien, hay un texto de Isaías directamente relacionado con esta imagen en que aparece el sinónimo hebreo *qara'* y que las versiones griegas traducen unas veces con *skhizo* y otras con *regnymi*. Es el texto de Is 63,19*b* (= LXX 64,1): «¡Ah, si *desgarraras* los cielos y bajaras...!» El texto de los Setenta trae el verbo *anoignymi*, como los relatos del bautismo de Jesús de Mateo y Lucas; Áquila, Símmaco y Teodoción, en cambio, usan el verbo *regnymi*, sinónimo de *skhizo*. Estos detalles de crítica textual los tomo del aparato de la edición de los Setenta publicada en Gotinga por J. Ziegler (1939, p. 537). A. Feuillet (a.c., p. 323s) se refiere también al texto de Is 63, pero no discute el vocabulario empleado. Este autor añade que, en Is 63,14, se dice que Dios «puso» en el pueblo «el Espíritu Santo» y que éste «descendió» (*katabaino*, como en los cuatro Evangelios) de junto al Señor y los condujo. Es «el único texto que menciona la *bajada* del Espíritu».

No podemos afirmar de manera segura que el relato de Marcos dependa de este texto, pero la imagen que contiene anuncia el símbolo apocalíptico de los cielos abiertos, hendidos o desgarrados. Tras la expresión sumamente dura del griego podemos suponer como muy probable un trasfondo semítico: el verbo arameo *beza'* corresponde a los dos verbos hebreos *baqa'* y *qara'*. También *anoignymi* aparece ocasionalmente como traducción griega de estos verbos (*baqa'* en Jue 15,19 y *qara'* en Is 64,1 de los Setenta). Estas observaciones tal vez nos hagan entrever el prototipo arameo, seguramente oral, del que Marcos nos ofrece una traducción muy literal y que en Mateo y Lucas da lugar a una expresión apocalíptica más clásica. En cualquier caso, estamos dentro del género apocalíptico.

En un marco de este tipo encajan perfectamente la visión del Espíritu de Dios descendiendo del cielo –visión que conlleva una acumulación de símbolos: la «paloma», la «bajada» del cielo representado como un «lugar»– y la audición de la voz del Padre, un antropomorfismo evidente. Ni visión ni audición tienen antecedentes propiamente dichos ni en los apocalipsis judíos ni en los cristianos, a no ser en textos que dependen del relato del bautismo de Jesús, por ejemplo, en los *Testamentos de los doce patriarcas* en su redacción actual (*Testamento de Judá* 24,2; *Testamento de Leví* 18,6). Jamás aparece representado el Espíritu de Dios en estos apocalipsis. En el Apocalipsis de Juan (1,4-5, texto trinitario), «los siete espíritus presentes ante el trono» de Dios son una evocación del Espíritu Santo en su plenitud septenaria (cf. Is 11,2-3); pero no se nos describe su forma. Los siete espíritus de Ap 3,1, representados por lámparas de fuego (4,5) y después por los siete cuernos y los siete ojos del cordero (5,6), aluden probablemente a los ángeles «enviados por toda la tierra» (5,6). Igualmente, tampoco los mensajes que Dios quiere hacer llegar a los hombres están expresados nunca por su propia voz, como podemos comprobar, por ejemplo, en Ap 10,4.8; 11,12; 12,10; 16,1; 19,5; 21,3 (en que Dios es mencionado en tercera persona). En Ap 19,1 y 21,3, la «voz» sale del trono de Dios, pero éste no está en escena. El mismo anonimato tenemos en Ap 18,4, donde el discurso habla sin embargo de «mi pueblo»: en este pasaje se imita el estilo de los discursos proféticos del Antiguo Testamento.

Sólo en un lugar aparece Jesús presentado como un visionario de tipo apocalíptico: Lc 10,18, en que Jesús ve «a Satanás cayendo del cielo como un rayo». Hay igualmente un solo pasaje de Juan en que a Jesús se le dirige una voz desde el cielo: Jn 12,28. Pero el evangelista especifica claramente de qué mensaje se trataba, mientras que la muchedumbre interpreta la «voz» como un trueno (cf. 19,16, etc.; Sal 29,3-9) o como la voz de un ángel. El paralelismo de la «voz» que habla en la escena de la transfiguración llama la atención sobre esta experiencia particular; desde el punto de vista puramente literario tal escena tiene paralelismo en los textos rabínicos que hablan de la «hija de la voz» (en hebreo o en arameo), es decir, del eco terrestre de un mensaje que viene del cielo. Creo que los rasgos señalados hasta este momento son suficientes como observaciones críticas. Voy a examinar ahora las tres «dimensiones evangélicas» del relato.

NOTA SOBRE EL *EVANGELIO SEGÚN LOS HEBREOS*

El estudio más detallado sobre este apócrifo del Nuevo Testamento continúa siéndolo el del padre Lagrange, *L'Évangile selon les hébreux*, RB 31 (1922), p. 161-181 y 321-349. Sobre el principal pasaje relacionado con el bautismo de Jesús, véase el número 42, p. 332. Este texto tiene un doble interés, por revelar una determinada actitud de la teología judeocristiana con respecto a la humanidad de Jesús y, al mismo tiempo, por informarnos de manera precisa sobre la obra misma. He aquí el texto:

«En el *Evangelio según los hebreos*, escrito en lengua caldea y siria (= el arameo) pero en escritura hebrea, del cual se sirven hasta el día de hoy los *nazarenos* (¿secta de los nazareos?), "según los apóstoles" o bien, como piensa la mayoría, "según Mateo", se narra lo siguiente: "La madre del Señor y sus hermanos le decían: Juan el Bautista bautiza para el perdón de los pecados; vayamos también nosotros y hagámonos bautizar por él." Pero él les dijo: "¿En qué he pecado yo para que tenga que ir y ser bautizado por él? A no ser que tal vez se trate de un pecado de ignorancia."»

Este texto procede del *Diálogo contra los pelagianos*, publicado por san Jerónimo el año 415 (véase la cita en PL 23,570). Al parecer, san Jerónimo pudo conocer directamente en ese momento el apócrifo en cuestión por un manuscrito de la biblioteca de Cesarea. En el 392 hablaba de oídas del «Evangelio hebreo» con que contaba la biblioteca de Cesarea en su reseña sobre san Mateo insertada en el *De viris illustribus* 3 (PL 26,613). La reseña era evidentemente inexacta y el texto más tardío permite rectificarla.

En este punto hay que corregir lo escrito por J. Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques*, París ^{2}1984, p. 67, nota 22: «San Jerónimo precisa incluso ... que todavía en su tiempo (año 392) había un ejemplar del Evangelio hebreo de san Mateo en la biblioteca de Cesarea.» Todavía es más inexacto escribir, hablando de los documentos hebreos primitivos hoy perdidos de los que nuestros Evangelios canónicos sólo serían traducciones: «Epifanio de Salamina, Jerónimo y otros afirman que los han visto, leído e incluso traducido» (C. Tresmontant, *Le Christ hébreu*, París 1983, p. 214). Evidentemente, el autor no tiene un conocimiento directo de los textos de Epifanio, Jerónimo y los otros. Habría podido dar con ellos gracias al artículo ya citado del padre Lagrange, que los reproduce en sus lenguas originales, a veces los traduce al francés y siempre los estudia críticamente. El texto de Jerónimo en el *De viris illustribus* figura en el número 28, p. 323s.

Fue entre los nazareos de Berea donde san Jerónimo dice *haber visto* un escrito que él *creyó* ser el original hebreo de Mateo. «Seguramente no pudo hacerse una idea exacta de las diferencias de este texto y del griego canónico, pero tal vez pudo constatar que la traducción de este texto no había sido muy

precisa» (Lagrange, p. 324). Efectivamente, san Jerónimo únicamente se preocupa del griego canónico, mientras que con relación al Antiguo Testamento se muestra partidario incondicional de la *veritas hebraica*. El conjunto de los textos patrísticos invita a distinguir cuidadosamente el *Evangelio según los hebreos*, el *Evangelio de los ebionitas* y el *Evangelio de los nazareos*. Todos ellos dependen secundariamente de los textos canónicos, sobre todo de Mateo, pero en cada uno de ellos se refleja de manera tendenciosa la doctrina propia del grupo que los ha hecho suyos.

II

LAS TRES DIMENSIONES EVANGÉLICAS DEL RELATO

1. La referencia a Jesús como personaje histórico

Los Evangelios sinópticos, y paralelamente Jn 1,6-7.19-23, presentan primero la misión de Juan Bautista para mostrar en ella la preparación de la propia misión de Jesús. Es ésta sin duda una lectura retrospectiva de la historia pues, en el momento mismo de los acontecimientos, las cosas no estaban tan claras. Sólo Lucas sitúa temporalmente esta misión con una relativa precisión (Lc 3,1). Mateo (3,7-12) y Lucas (3,7-19) siguen una fuente diferente de Marcos para describir el papel de aquel cuya venida anuncia Juan. Según Marcos, el que vendrá «bautizará en el Espíritu Santo» (Mc 1,8*b*): sólo se resalta el aspecto salvador que tendrá su misión para quienes lo acepten, lo que también parece responder a la «relectura» de la historia (véase Act 19,2-6). Mateo (3,11*b*-12) y Lucas (3,16*b*-17) presentan el otro aspecto: el del «juicio» llevado a cabo por el «bautismo en el fuego», que dará lugar a una purificación y una selección al arrojar a los pecadores endurecidos «en el fuego inextinguible» (Mt 3,12*b* = Lc 3,17*b*). La llamada a la penitencia, característica fundamental del ministerio de Juan, resuena así más fuertemente en Mateo y en Lucas. Marcos resume la tradición histórica procedente de los discípulos de Juan –entre los cuales hay que contar a varios futuros apóstoles (cf. Jn 1,35-51)– no reteniendo de ella sino lo que conduce al bautismo de Jesús.

Este acontecimiento tiene una importancia capital para los cuatro evangelistas. En los sinópticos, la luz del proyector se concentra en la experiencia interna de Jesús: el Maestro ve al Espíritu descender y oye la voz del Padre (Mc-Mt-Lc), y ora (Lc) al salir del agua (Mc-Mt). El

alcance de esta experiencia se hará más claro cuando examinemos el trasfondo de las palabras del Padre. De momento, los sinópticos observan que Jesús es «conducido por el Espíritu» al desierto, donde iba a sufrir la prueba de la tentación (Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1), en espera de poder volver a Galilea después del prendimiento de Juan (Mc 1,14; Mt 4,12; cf. Lc 4,14, que ha hecho mención del arresto en 3,20). Lucas añade que Jesús estaba entonces «bajo la acción del Espíritu» (Lc 4,14*b*). En este marco inaugura Jesús su misión personal. Juan es más pródigo al hablarnos de los primeros contactos de Jesús con los discípulos del Bautista y de los galileos (Jn 1,29-51). Pero, como ya he señalado antes, su presentación del bautismo de Jesús tenía rasgos diferenciales: según él, es el Bautista el que ve descender al Espíritu sobre Jesús (Jn 1,32-33), de suerte que luego podrá testimoniar en favor de Jesús dándole títulos relativos a su misión (1,29*b*.34.36*a*). Esta diferencia entre Juan y los sinópticos planteará un problema a la hora de examinar la historicidad de los textos en el sentido estricto de la palabra. De momento, es evidente que la acción de Jesús está vista exclusivamente *desde el ángulo del designio salvífico* que va a tener su cumplimiento por medio de él.

2. El trasfondo escriturístico de los textos

a) La mención del Espíritu

La mención del Espíritu que desciende, viene y reposa sobre Jesús supone una referencia implícita a los textos proféticos, que no se limitaban a prometer una efusión universal del Espíritu sobre el pueblo de Dios (Ez 36,26-27) o «sobre toda carne» (Jl 3,1 = 2,28 de los Setenta), sino que ponían el Espíritu en relación directa con el artífice de la salvación: sea el rey davídico (Is 11,2, releído en perspectiva mesiánica después del exilio), sea el siervo o servidor de Yahveh (Is 42,2), sea el profeta (Is 61,1, en la lectura judía del tiempo de Jesús). Antes he dicho que el símbolo de la paloma aludía probablemente al Espíritu creador, lo que supone la manifestación de la nueva creación en la persona de Jesús.

b) El rito bautismal

Del bautismo, tal como lo practica Juan, sólo tenemos antecedentes lejanos en los textos bíblicos y en las costumbres judías desarrolladas a partir de esos textos: tales son los numerosos ritos de lavado y de purificación realizados por medio del agua (*ṭabal* en hebreo; *ṣeba'* en arameo, raíz que servirá para designar el bautismo cristiano; *baptein/baptizein* en griego). Según Lc 1, Juan era de familia sacerdotal. Pero su predicación, tal como la resumen los sinópticos, llamaba sobre todo a la conversión moral. En este sentido, Juan Bautista continuaba la tradición de los profetas de Israel más bien que la de los círculos sacerdotales.

Los dos principales problemas que se debaten en torno al origen del rito bautismal de Juan se centran en el bautismo de los prosélitos judíos y en los frecuentes ritos de purificación de la comunidad de Qumrán. Sobre el primer punto, el baño de los prosélitos era ya objeto de discusión entre las escuelas de Hillel y de Shammai, es decir, prácticamente en tiempos de Jesús. J. Jeremias ha estudiado los textos relativos a esta cuestión en la literatura rabínica (*Jérusalem au temps de Jésus*, París 1967, p. 420-422): dos de los casos mencionados parecen anteriores al año 30 de nuestra era. La relación entre el bautismo de Juan y las purificaciones esenias ha sido objeto de un cuidadoso examen por parte de J. Gnilka («Revue de Qumrân» III/10, p. 185-207). La cuestión no se plantearía de modo tan incisivo si Lc 1,80*b* no afirmase que Juan «moraba en los desiertos hasta el momento de manifestarse ante Israel». Esta vida retirada en el desierto, ¿no presenta tal vez afinidades con la situación de Qumrán y con las repetidas alusiones de la *Regla de la comunidad* a Is 40,3 (cf. Mc 1,2-3 y paralelos; Jn 1,23, que pone el texto en labios del Bautista)?

Si Juan Bautista pasó eventualmente por Qumrán, es evidente que su predicación superaba al ideario de la comunidad del desierto por la nota de su universalidad (cf Lc 3,10-14). A cada individuo lo bautizaba sólo una vez, en señal de penitencia para la espera de alguien «más poderoso (que él)» y que estaba a punto de llegar. Es una iniciativa original. Sin embargo, el nexo entre la aspersión con agua lustral y la purificación del corazón había sido señalado ya por un oráculo de Ezequiel (Ez 36,25-27) y por un salmo que insistía sobre el tema (Sal 51,9.12). No me detendré aquí más en el estudio del bautismo de Juan, tema sobre el cual se podrá encontrar en otro lugar la bibliogra-

fía necesaria (cf. A. Feuillet en RB, 1964, p. 336, perspectiva del tema en 1964; P.-E. Langevin, *Bibliographie biblique*, II [1930-1975], p. 1184s).

c) *Las palabras del Padre*

Sobre el trasfondo de las Escrituras se destacan con especial relieve las palabras del Padre (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22*b*).

Parte de la tradición textual de Lucas (*Bezae Cantabrigiensis*, antigua versión latina, Justino, Metodio, Hilario, Agustín, que menciona esta variante textual como secundaria) inserta aquí simplemente el texto de Sal 2,7: «Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día.» Sería la aplicación directa de un texto de la Escritura a la filiación divina de Jesús (véanse las referencias y la discusión en A. Feuillet, RB, 1964, p. 333-335). La valoración crítica de los textos conduce generalmente a los comentadores a preferir la otra recensión, que está mejor apoyada. En todo caso, la inserción en el texto de Lucas es muy antigua, dado que ya la conocía Justino y que la misma ha pasado al llamado texto «occidental» (manuscrito *D*). Por mi parte, no vería inconveniente alguno en que el texto del Evangelio de Lucas haya incorporado ambas lecciones desde la época subapostólica, momento en que quedó fijado el texto «canónico» (es decir, regulador de la fe en la lectura litúrgica). ¿Por qué no admitir este doblete en el mismo texto canónico? ¿No es acaso preferible esta visión de las cosas a aquella otra que únicamente considera inspirado un texto «primitivo» difícil de reconstruir con seguridad? ¿No ha actuado siempre en este mismo sentido la práctica de la Iglesia, único criterio que podemos utilizar para saber lo que es o no «canónico»? Prescindiendo de la respuesta que demos a estas preguntas, el versículo del salmo en cuestión formó parte de los numerosos *testimonios* sacados de la Biblia durante la época patrística para servir de base bíblica a la reflexión cristológica. El hecho no tiene nada de extraño, sobre todo considerando que ese mismo versículo aparece citado en Act 13,33 y en Heb 1,5; 5,5. Esto explicaría que en un determinado momento hubiese sustituido al texto «original», que se conservó en Marcos y en Mateo. El nuevo texto llama la atención sobre el hecho de que la filiación divina de Jesús, anunciada en el salmo, no se produce con la resurrección sino que domina ya toda la vida pública. De esta manera, Lucas no haría otra cosa que recordar lo que ya había dicho sobre este punto en su relato de la anunciación (Lc 1,32.35).

Pero volvamos a la forma textual común de Lucas, idéntica al texto de Marcos: «Tú eres mi hijo amado; en ti me he complacido.»

Ningún texto del Antiguo Testamento contiene exactamente estas palabras. En ellas resuenan tres pasajes importantes, cuyas expresiones entremezclan.

El primer pasaje es evidentemente el Sal 2,7: «Tú eres mi hijo.» Pero hay que preguntarse si la palabra «hijo» tiene el mismo alcance en el sentido inicial del salmo (= filiación adoptiva del rey) y en el relato del bautismo. La expresión «hijo amado» (o «hijo predilecto») no aparece en ningún oráculo profético. El trasfondo hebreo o arameo no nos serviría aquí de mucha ayuda; en cambio, una referencia a la Biblia griega nos ofrece la clave necesaria. En Gén 22,2.12.16 la expresión hebrea *ben yaḥid* («hijo único» = *yaḥid/yeḥiday* en arameo) aparece traducida en los Setenta por *ton huion ton agapeton* (en acusativo o en genitivo). Es decir, «amado» (o «predilecto») está en lugar de «único» (como en Am 8,10; Jer 6,26; Zac 12,10, sin la palabra «hijo»). En el texto de Gén 22 la sustitución resulta más fácil si cabe, si tenemos en cuenta que la expresión «hijo único» va seguida de las palabras «que tú amas». Dado que éste es el único pasaje de toda la Biblia griega en que aparece la expresión en su conjunto, es difícil sustraerse a la idea de que el texto griego de los Evangelios se ha inspirado intencionalmente en él. Por otra parte, el trasfondo hebreo no quedaría así menos asegurado. En tal caso, Jesús se encuentra con relación a Dios en una situación análoga a la de Isaac con relación a Abraham. Como las palabras puestas en boca de Dios comienzan en segunda persona con la cita del Sal 2,7, el enlace de este texto con las citas de Gén 22 clarifica su verdadero alcance. En Mateo, la frase está en tercera persona y se ajusta a la del relato de la transfiguración (Mc 9,7 = Mt 17,5; Lc 9,35). Marcos y Lucas han introducido esta misma expresión en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6; Lc 20,12). No me extrañaría que Pablo tuviese en mente esta fórmula cuando escribe que Dios «nos ha transferido en el reino del Hijo de su amor» (Col 1,13). Se trataría de una referencia implícita a alguna de las tradiciones evangélicas en que aparece dicha fórmula.

La conclusión de la declaración divina no se encuentra ni en el Sal 2 ni en Gén 22. Imita el texto del oráculo relativo al Siervo de Yahveh de Is 42,1*b*: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; a mi elegido, *en quien se complace mi alma*.» Esta cita está reproducida textualmente en Mt 12,18-21 (= Is 42,1-4). Sin embargo, no coincide exactamente con la traducción griega de los Setenta, que utiliza el verbo *prosdokeo*, mientras que todos los textos evangélicos están construi-

dos con *eudokeo* (véase la edición crítica del texto de Isaías de los Setenta publicada por J. Ziegler, Gotinga, p. 276).

Mateo ha introducido «mi (hijo) amado» o «mi predilecto» (*ho agapetos mou*), incluso en su cita de 12,18. Ahora bien, en los Setenta *agapetos* no traduce jamás *baḥir* (escogido, elegido). Por lo tanto, hay que excluir que este término hebreo esté subyacente al *agapetos* en el relato del bautismo de Jesús (contra lo que piensa A. Feuillet, a.c., p. 324). Por el contrario, en la cita de Mt 12,18, los relatos del bautismo y de la transfiguración influyen sobre el texto y hacen que el evangelista modifique una palabra a fin de que toda la cita responda a sus intenciones teológicas; Mt 2,6 ya había adaptado en este mismo sentido el texto de Miq 5,1 introduciendo por su cuenta una negación que cambia completamente el sentido primitivo; a su vez, el autor de la carta a los Hebreos adapta el Sal 40,7 al contexto de la encarnación y lo utiliza para expresar la voluntad de Cristo en el momento de hacer su entrada en el mundo: en lugar de «tú has abierto mis oídos», la carta a los Hebreos dice «pero me preparaste un cuerpo». En resumidas cuentas, no hay que forzar el texto de la voz divina en el momento del bautismo reduciéndola por completo a la «cristología del Siervo o Servidor», como hace, por ejemplo, O. Cullmann en su *Christologie du Nouveau Testament*: «En el momento de su bautismo ... Jesús comienza a tomar conciencia de su calidad de "siervo de Yahveh" (*'ebed Yahveh*)» (p. 62). Siervo –o servidor– destinado a sufrir y morir por los hombres, «bautizado ya con vistas a su muerte» (p. 61).

Invirtamos el orden de las cosas. Jesús es «Hijo», lo que virtualmente le da una categoría mesiánica (cf. Sal 2,7). Pero él es «Hijo amado» (o «Hijo predilecto»), lo que implica una relación filial del todo particular, íntima y connatural con Dios. Llama la atención el hecho de que los textos evangélicos eviten todo aquello que podría sugerir una «elección» o «adopción» por parte de Dios. El Padre «se complace en él» en su calidad de Hijo, como afirmaba el profeta a propósito del Siervo de Yahveh. La filiación constituye el núcleo de la conciencia que Jesús tiene de sí mismo frente a Dios.

Unas palabras todavía sobre el uso de *eudokeo*, «me complazco». Esta traducción de Is 42,1*b* figura en la versión griega de Teodoción: es, por lo tanto, clásica a su manera. No se puede afirmar que, en este punto, Marcos y Lucas introduzcan en el relato del bautismo un elemento procedente del relato de la transfiguración ya que las palabras «en ti me complazco» no aparecen en este último. Sólo Mateo hace un esfuerzo de armonización al poner la declaración divina en tercera persona: «Éste es el Hijo...», y consi-

guientemente, «en quien (en él) me complazco». En el mismo sentido, una parte de la tradición textual de Lucas modifica la declaración divina en el momento de la transfiguración introduciendo en ella, bajo una forma distinta, una alusión a Is 42: «Éste es mi Hijo, el *Elegido*» (cf. Is 42,1*b*).

En cualquier caso, se ve claramente cuáles son las Escrituras que encuentran su cumplimiento en Jesús: la voz divina alude a tres de ellas, destacando siempre la categoría de «Hijo amado» –o «Hijo predilecto»– que le compete a Jesús.

3. Jesús en la actualidad cristiana

Los evangelistas releen el acontecimiento del bautismo de Jesús, con la experiencia espiritual de tipo apocalíptico que el mismo encierra, dentro del marco de la vida eclesial. La resurrección de Jesús ha desvelado completamente el misterio de su persona, y el don del Espíritu en Pentecostés ha puesto en pie la estructura sacramental de la Iglesia. El relato del bautismo tiene una doble relación con esta «actualidad».

a) Función cristológica del relato

En primer lugar, el relato inculca a los lectores los rasgos esenciales del misterio de Jesús. Ante todo, su filiación «ontológica» respecto de Dios: Jesús es el «Hijo amado» –o «Hijo predilecto»– a quien Dios trata de «Tú» (Mc-Lc) y que a su vez se dirigirá a Dios tratándole de «Padre» (*'abba*: Mc 14,36), como Isaac a Abraham en el targum palestino de Gén 22,7.12. Dios ha vuelto sobre este Hijo la complacencia que había asegurado a su servidor en Is 42,1. Por otra parte, el Espíritu de Dios (Mt), el Espíritu Santo (Lc), el Espíritu creador que aleteaba sobre las aguas primordiales como la paloma sobre sus polluelos, «desciende» sobre él (Mc), «permanece» en él (Jn), mora en él en plenitud. No es posible imaginarse que la filiación divina y la plenitud del Espíritu hayan tenido sus comienzos en el momento del bautismo de Jesús: esta idea, procedente de herejías muy antiguas, ha sido puesta de nuevo en circulación en el siglo XIX por algunos autores críticos de tendencia liberal (véanse las referencias dadas por A. Feuillet en

RB, 1964, p. 344s). La teofanía del bautismo se coloca en este lugar preciso porque el acontecimiento en cuestión señala el punto de partida del ministerio de Jesús. Pero su contenido desvela dos rasgos constantes de su experiencia espiritual, a saber, su diálogo permanente con el Padre que le dice: «Tú eres mi hijo amado», y su docilidad a los impulsos del Espíritu que dirige sus actos, regula su comportamiento e inspira sus palabras. Nadie había comprendido esto plenamente durante su vida pública. Pero, después de su resurrección, sus testigos tienen cabal conciencia del misterio que encierra la persona del Maestro. Por este motivo, el relato del bautismo nos da a conocer el trasfondo sobre el cual se van a desarrollar todos los acontecimientos de la vida pública de Jesús.

Quiero hacer algunas observaciones sobre la manera como R. Bultmann (*L'histoire de la tradition synoptique*, p. 303-311) explica el pasaje que nos ocupa. Según este autor, se trata de una leyenda religiosa, no «leyenda biográfica» sino «leyenda de fe» (p. 304), formada en el cristianismo helenista por la influencia del culto, leyenda cultual que pretende justificar el rito del bautismo (p. 308). Volveré sobre este último punto. Bultmann pone todo su empeño en la exclusión de un relato de visión (p. 304), en expresa contradicción con lo que nos dicen los textos evangélicos. Se intentaría mostrar en forma mitológica la consagración del rey mesiánico (p. 308). De hecho, el título regio está justamente ausente del texto: únicamente se plantea el tema de la relación filial de Jesús con Dios bajo una forma que no recuerda en modo alguno el tema del *theios aner* («hombre divino») del helenismo. Por lo que a las alusiones bíblicas detectadas en el texto se refiere, ¿cómo explicarlas en un medio ambiente cultural griego? Es evidente que esta explicación evolucionista elimina del relato toda cristología, sea ésta «existencial» u «ontológica».

b) Función litúrgica del relato

Al lado de esta función didáctica centrada en la cristología, el relato tiene una segunda función de orden litúrgico. El episodio se desarrolla en el marco de un rito bautismal. El mismo bautismo de agua, inaugurado por Juan como señal de penitencia, será aceptado por la Iglesia como rito de iniciación dotado de un sentido nuevo. Así se cumplirán las palabras puestas en boca del Bautista: «Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con (o en el) Espíritu Santo»

(Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16). El bautismo en el Espíritu Santo, prometido por Cristo resucitado a sus apóstoles (Act 1,5), se hizo realidad en la teofanía de Pentecostés (Act 2), que de esta manera está en estrecha relación con el relato del bautismo de Jesús. Pero este don del Espíritu tiene una prolongación en la Iglesia gracias al «bautismo en el nombre de Jesús» (Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 22,16; 1Cor 6,11; cf. Gál 3,27; Rom 6,3).

Este hecho llama la atención sobre la *experiencia bautismal dentro de la Iglesia*. En este sentido tenía razón Bultmann al poner el relato del bautismo de Jesús en relación con dicha experiencia. Ésta se modela en efecto implícitamente en el bautismo de Jesús mismo. «Bautizado en Cristo» y «revestido de Cristo», el fiel se convierte en «hijo de Dios» (Gál 3,26*b*-27), y Dios «envía a (su) corazón el Espíritu de su Hijo que clama: ¡*Abba*, Padre!» (Gál 4,6; cf. Rom 6,3; 8,14-17). El relato del bautismo de Jesús no puede ser releído por el cristiano sin que éste piense en el propio bautismo: «Lo que aconteció con ocasión del bautismo de Cristo concierne a todos los que habrían de ser bautizados después de él», escribe santo Tomás de Aquino (S.Th., III[a], q. 39, art. 6, in corp.; véanse otras referencias tomistas y patrísticas señaladas por A. Feuillet, RB, 1964, p. 348). Los bautizados, hijos de adopción en el Hijo único y amado, participan de la experiencia interior de éste en el secreto de la propia vida de fe. ¿Qué tiene de extraño, por lo mismo, que la tradición evangélica haya prestado atención a la experiencia interior de Jesús?

III

DE LA DIMENSIÓN «HISTORIAL» A LA «HISTÓRICA»

1. El hecho del bautismo de Jesús

El aspecto «historial» del relato, es decir, su lugar en el desarrollo del *designio de Dios*, ha quedado señalado por el cumplimiento de diversos pasajes de la Escritura, por la enseñanza cristológica inequívoca que transmite y por su referencia implícita al bautismo cristiano, del que el bautismo de Jesús es prototipo y fuente. De aquí hemos de pasar al aspecto más superficial de las cosas, consideradas en su historicidad empírica. Hay que ser un racionalista convencido para poner

en duda el hecho del bautismo de Jesús por Juan. Así el difunto Ch. Guignebert:

«Nos gustaría saber si Jesús se acercó realmente a recibir el bautismo de manos de Juan, si en ese momento sintió despertarse su vocación y si se hizo –en qué condiciones y durante cuánto tiempo– discípulo del Bautista. Sobre todos estos puntos, las interpretaciones, las suposiciones y las afirmaciones siguen naturalmente su curso, pero de nada tenemos certeza» (*Jésus*, París 1933, p. 178s; trad. cast., *Jesús*, Uteha, México 1968).

El autor duda a priori del valor de *todos* los textos que están relacionados, aunque sea mínimamente, con la fe cristiana. No cae en la cuenta de que la fe misma *tenía necesidad precisamente* de estar informada sobre la existencia histórica de Jesús, aunque la evocación de su vida y milagros pudiera revestir formas variables en la tradición oral y después en la escrita.

En nuestro caso, la exaltación de Jesús no salía ganando por el hecho de mostrarlo dócil al bautismo de penitencia. Mateo percibió nítidamente este aspecto, razón por la cual subraya la objeción del mismo Juan al bautismo de Jesús, a lo que éste responde explicitando el sentido de su gesto (Mt 3,14-15). Todavía era menos indicado hacer de Jesús un discípulo del Bautista, dedicado a la tarea de bautizar durante un cierto espacio de tiempo antes de orientar por otros derroteros su misión. Sin embargo, esto es lo que hace la tradición recogida en el cuarto Evangelio que, en este punto concreto, completa oportunamente los relatos más esquemáticos de los sinópticos (Jn 1,35-51; 3,22-30, relato posterior al arresto de Juan). El arraigo histórico de estos recuerdos es incontestable, sea cual sea la manera como el evangelista los evoca.

2. La teofanía del bautismo

a) La experiencia espiritual de Jesús, Hijo de Dios

¿Podemos considerar históricamente cierto el hecho de que Jesús haya gozado de una experiencia espiritual particular en el momento de su bautismo? Recurramos una vez más a Ch. Guignebert para ver las razones que se oponen a la misma:

«¿Fue en ese momento cuando Jesús recibió la revelación interior de su misión de profeta? ¿No tuvo lugar entonces una visión en la que, de manera fulminante, se operó un largo y oscuro trabajo de su conciencia, que tal vez nunca llegó a comprender como no lo comprendemos nosotros? Un psicólogo nos respondería que todo eso es perfectamente posible; el historiador debe confesar que en este punto su ignorancia es completa» (o.c., p. 182).

Una nota señala que «la bajada del Espíritu sobre un hombre no significa otra cosa, según la creencia judía, que un impulso especial para una obra determinada», como podemos ver por los ejemplos de Gedeón, Jefté, Sansón, Saúl... Tal sería el sentido de Act 10,38, donde se dice que Jesús fue «ungido con Espíritu Santo y poder». Esta acción fulminante del «trabajo inconsciente», que prepara las «bruscas reducciones» producidas durante una experiencia extática, será aplicado por el autor también a la conversión de Pablo de Tarso (*Le Christ*, París 1943, p. 245; trad. cast., *Cristo*, Uteha, México 1968; a esta pequeña novela he tratado de responder en mi obra *Dans les angoisses, l'espérance*, p. 278-280).

Lo que aquí molesta a Guignebert es la escasez de textos evangélicos que nos muestran a Jesús como un extático. Pero hay que explicar, como sea, la razón por la que Jesús dejó su oficio y se puso a predicar a la edad aproximada de treinta años. ¿Qué fue lo que determinó esa decisión? Los Evangelios sinópticos ponen su misión de talante profético en relación con la muerte de Juan Bautista (Mc 1,14; Mt 4,12; cf. Lc 4,14). Todos estos textos dan por supuesto que Jesús, que era galileo, había residido anteriormente en Judea, como se afirma explícitamente en las tradiciones recogidas por el cuarto Evangelio. Pero antes aún había tenido lugar la experiencia espiritual decisiva del bautismo. Sin darse plenamente cuenta de ello, Guignebert subraya con razón el talante eminentemente judío del cuadro que del mismo nos ofrecen los Evangelios. Por desgracia, se olvidaba de un punto esencial: la experiencia en cuestión había que encuadrarla en el marco más amplio de la existencia de Jesús. Para ello, Guignebert habría tenido que releer a contrapelo el desarrollo de la misión de Jesús, tomar en serio su original manera de dirigirse a Dios tratándole de «*Abba*/Padre» (en un sentido familiar), no dejar de lado el dicho incontestable en que Jesús se autodesigna «el Hijo» a secas (Mc 14,36) al mismo tiempo que insiste en su ignorancia del «día» final, examinar el importante texto en que el Maestro habla de su especial relación con el Padre (Mt 11,25-27 = Lc 10,21-22).

Este último texto ha sido objeto, a comienzos de siglo, de agudos debates, por tratarse al parecer de un «*logion* joánico» extraviado en los Evangelios sinópticos. En 1921, R. Bultmann lo consideraba un «dicho helenístico de revelación» (*L'histoire de la tradition synoptique*, p. 203). Desde entonces se han multiplicado los estudios. Bultmann ha tenido la bibliografía al día hasta 1971 (o.c., p. 558-560). L. Cerfaux ha contribuido al esclarecimiento de este tema con dos estudios decisivos: *Les sources scripturaires de Mt 11,26-30* (1954), en *Recueil L. Cerfaux*, t. III, p. 138-152, y *L'Évangile de Jean et le «logion johannique» des synoptiques* (1958), ibídem, p. 161-174. Este texto *no es* específicamente joánico. Muestra afinidades con el lenguaje judío de la literatura apocalíptica, y su trasfondo semítico es perfectamente discernible. No obstante, es cierto que nuestro dicho se mueve en la misma dirección que los discursos de revelación conservados en el cuarto Evangelio, aunque éste generaliza los temas de revelación y proyecta su propia teología sobre los discursos de Jesús. Estudiaré detenidamente este *logion* en el volumen siguiente, dedicado a los dichos de Jesús.

De haber tenido en cuenta estas observaciones objetivas, Guignebert no se habría mostrado tan desorientado ante las palabras que pronuncia la «voz» después del bautismo de Jesús, en el momento en que éste está «en oración» (Lc). Tales palabras resumen una experiencia espiritual amalgamando tres textos parciales de las Sagradas Escrituras y unificándolos por medio del tema único de la filiación divina de Jesús. Las dificultades planteadas a comienzos de nuestro siglo provenían en gran parte del hecho de que las discusiones críticas giraban en torno a la cuestión siguiente: ¿Tuvo Jesús conciencia de ser *el Mesías* anunciado y esperado? Lo que se debatía era un problema de *función*, consciente o no, proclamada o no, cumplida o no. El planteamiento mismo de la cuestión se movía dentro de la ambigüedad que connotaba, en tiempos de Jesús, la idea del Mesías, necesariamente ligada a una función política que Jesús se negó con toda razón a asumir. Pero el problema real, de orden existencial y ontológico, es el de la *relación de Jesús con Dios*, cuyo reino proclamará hasta el punto de desaparecer personalmente tras el objeto de su predicación, en lugar de atraer la atención sobre su persona. Y éste es precisamente el punto que toca la presentación de su experiencia interior, realizada durante su oración (Lc) en el momento de salir del agua (Mc-Mt). La experiencia en cuestión es plenamente coherente con las repetidas señales de su relación *filial* con Dios a lo largo de toda su vida pública. Por lo tanto, desde este punto de vista, tal experiencia goza de inequívoca verosimilitud histórica.

b) De la experiencia de Jesús a la tradición evangélica

El único problema auténtico que se plantea al respecto es el de saber cómo pudo llegar la tradición evangélica a tener conocimiento de tal experiencia. Según los sinópticos, el único destinatario de la teofanía fue Jesús, excluyendo que la misma tuviese el carácter de espectáculo multitudinario. En este sentido, el caso del bautismo no es diferente del de la anunciación[3]. Por lo tanto, ateniéndonos a lo que dicen los sinópticos, sólo Jesús pudo tomar la iniciativa de hablar a otros de su experiencia. ¿Hay que suponer que, en efecto, así lo hizo confidencialmente con sus discípulos? A. Feuillet (a.c., p. 341) opina que esta hipótesis sólo sería admisible en el caso de que nos viéramos obligados a reconocer que los relatos del bautismo y de la tentación de Jesús tienen un origen común. Por mi parte, he explicado de modo distinto –de una manera más realista en el *hecho* de las tentaciones y más convencional en la *presentación* literaria de las mismas– el origen de los relatos de Mateo y de Lucas, tras los cuales se adivina una predicación cristiana sobre la Sagrada Escritura (concretamente, sobre las tentaciones de Israel en el desierto). Tal comprobación no favorece la hipótesis de una confidencia, que de todos modos no pasa de ser una simple conjetura crítica[4]. Sin embargo, esa conjetura encaja bien con el *logion* conservado en Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22, lo suficientemente semitizante como para que no se vea en él una composición tardía elaborada en el mundo griego. Esa conjetura estaría también en estrecha relación con la experiencia extática de Pedro, Santiago y Juan durante la transfiguración de Jesús, sólo que la «voz» habla entonces en tercera persona (en Mc y Lc) y añade: «¡Escuchadle!»[5] Desde el punto de vista crítico, dentro de los límites de una investigación humana consciente de sus posibilidades, no es posible descartar ni probar ni siquiera postular dicha hipótesis con total seguridad. Ahora bien, la densidad de las alusiones bíblicas detectadas en la declaración de la «voz» sugiere que una predicación cristiana sobre el bautismo de

---

3. Véase anteriormente, p. 206s.

4. Véase anteriormente, p. 143s, la explicación adoptada para el relato de las tentaciones de Jesús. De todos modos, personalmente descarto la presentación del bautismo como «consagración mesiánica oficial», idea aceptada parcialmente por A. Feuillet (RB, 1964, p. 346). El tema del Mesías real no se menciona en el texto. La misma cita del Sal 2,7 en una de las recensiones de Lucas conserva únicamente la idea de la filiación divina.

5. Véase excursus 10 sobre el relato de la transfiguración, p. 248.

Jesús, íntimamente ligada a la práctica bautismal de la Iglesia, debió de preceder a la fijación por escrito del relato en su brevedad lapidaria.

c) *El problema planteado por el texto de Juan*

El texto de Juan presenta un aspecto muy distinto. Aquí, el beneficiario de la visión y el que da testimonio de lo que ha visto (Jn 1,33-34) es el Bautista; en cambio, no se hace la más mínima alusión a la experiencia de Jesús ni a la declaración de la «voz». Un historiador «concordista» podría sentirse inclinado a afirmar que los discípulos de Jesús, previamente discípulos del Bautista, tuvieron conocimiento de la teofanía del bautismo en virtud del testimonio de este último. A. Feuillet (a.c., p. 341-343) se inclina implícitamente en favor de esta hipótesis, contra la opinión de A. Légault (en «Sciences ecclésiastiques», 1961, p. 147-166). Pero la hipótesis misma presenta dificultades. Si se dice que el Bautista *ve* al Espíritu en el momento de descender y posarse sobre Jesús, es para introducir el tema teológico del bautismo en el Espíritu Santo (Jn 1,33*c*), que los sinópticos colocan en otro lugar (Mc 1,8 = Mt 3,11 = Lc 3,16). Después, en vez de referirse a la filiación divina de Jesús, tema central del relato sinóptico, el Bautista se limita a designarlo «el elegido de Dios» (Jn 1,34), que nos recuerda a Is 42,1*b* y presenta cierta afinidad con el relato de la transfiguración de Lucas (Lc 9,35*b*). Por lo tanto, es imposible deducir todos los elementos presentes en el relato sinóptico del testimonio del Bautista tal como lo presenta el cuarto Evangelio. Por otra parte, resulta difícil admitir que el Bautista haya participado en la visión de Jesús sin que la tradición sinóptica conserve el mínimo recuerdo: la embajada de Juan a Jesús, descrita en Mt 11,2-3 (= Lc 7,18-19) se haría en este caso poco menos que inexplicable. Para comprobar esta dificultad basta echar una mirada a las novelas que los historiadores «concordistas» se ven obligados a construir para explicar la psicología de Juan: habiendo recibido la revelación de la misión sobrenatural de Jesús en el momento mismo de su bautismo, posteriormente se dejó invadir por las dudas, por lo que envió mensajeros que le preguntaron a Jesús en confianza: «¿Eres tú el que ha de venir?» Me limitaré a citar un ejemplo típico de estas construcciones fantásticas: A. Ory, *Retrouver l'historicité des Évangiles*, París 1984, p. 132-138. Los Evangelios sinópticos no dicen nada de todas estas conjeturas.

En tales condiciones, ¿no habría que clarificar y hacer más flexibles las nociones de «historia» e «historicidad», en el sentido que yo mismo he sugerido insistentemente en la parte primera de este libro? La acumulación de dificultades conduce a muchos exegetas a preferir, en este punto concreto, la presentación de los sinópticos más bien que la del cuarto Evangelio, a pesar de que éste ofrece detalles importantes en lo referente a los contactos de Jesús con el medio ambiente bautista. Se señala en especial que Jn 1,31-34, que encierra la alusión a la teofanía bautismal, parece añadido secundariamente a un relato ya fijado: Jn 1,6-8.15.19-31 tendría su continuación lógica en el encuentro de Jesús con dos discípulos de Juan (1,35-42). Mi observación es más simple que la teoría de los tres niveles redaccionales propuesta por M.-E. Boismard y A. Lamouille en su *Synopse de l'Évangile de Jean* (París 1977, p. 84s; cf. en cast., *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, II: *Comentarios*, Desclée, Bilbao 1977). En estas circunstancias, la utilización secundaria de la tradición narrativa común a los sinópticos permitiría introducir en la teología de Juan algunos de los títulos cristológicos acumulados en el cuarto Evangelio: Cordero de Dios (1,29.36), Elegido de Dios (1,34), Mesías (1,41), «Aquel de quien escribieron Moisés y los profetas» (1,45, testimonio global que recuerda el texto de Lc 24,27), Hijo de Dios (1,49), Rey de Israel (1,49), Hijo del hombre (1,51). Tenemos aquí en germen toda la cristología de Juan. Pero, la acumulación de títulos ¿no representa históricamente un cierto anacronismo?

Es el momento de recordar un principio de interpretación que F. Mussner ha expuesto con gran exactitud en su libro *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire* (Brujas-París 1969). El evangelista superpone constantemente dos horizontes: el del pasado (historia de Jesús) y el del presente (cuestiones planteadas en la Iglesia a propósito de la comprensión de Jesús). En virtud de la fusión de ambos horizontes, «las dimensiones profundas de la persona de Jesús se explayan: su persona impregna el presente» (p. 22). El lenguaje del Bautista se convierte así en vehículo del testimonio de la Iglesia. Recurriendo a la distinción que yo he propuesto en este libro, podríamos decir que la dimensión «histórica» se integra en la dimensión «historial». La experiencia teofánica de Jesús, que constituye uno de los aspectos de su diálogo con el Padre, queda en cierta medida objetivada a fin de que el Bautista intuya qué es, en su fondo más íntimo, aquel en favor del cual da testimonio y cuya venida anuncia. Seguramente esto supone que,

en el cuarto Evangelio, la historicidad del relato hay que concebirla de manera flexible –lo que no equivale a negarla en absoluto– e intrínsecamente ligada a la «historialidad» (para decirlo con un neologismo que responde a la distinción tantas veces utilizada en estas páginas)[6].

d) Flexibilidad y variedad de los relatos «históricos»

Por lo demás, ¿no hemos de atribuir también cierta flexibilidad a la formación de la tradición que, en los sinópticos, resume en una corta frase en la que se entrecruzan tres alusiones a textos del Antiguo Testamento un aspecto esencial de la experiencia interior de Jesús? La *verdad* del texto, centrada precisamente sobre ese punto, no puede convertirlo en algo parecido a una secuencia filmada que sólo captase la dimensión empírica de los acontecimientos. Incluso si se admite que, sobre este punto concreto, Jesús informó confidencialmente a sus discípulos, ¿habría que restringir dicha información al contenido material de los dos versículos conservados por los sinópticos excluyendo la composición de un sumario fiel y verídico a nivel de la tradición evangélica? Esto es válido para *todas* las perícopas evangélicas, sin excluir aquellas que nos transmiten los dichos de Jesús. Al lado de la anotación mecánica de ciertas fórmulas bien acuñadas, la composición de sumarios inteligentes –y en ocasiones diversos los unos de los otros– supuso una forma de fidelidad que no tiene por qué resultar sospechosa. Ella fue la que, en un segundo momento, hizo posibles las aproximaciones de los textos, el paso de los mismos de un lugar a otro, las reelaboraciones literarias en el marco de la catequesis eclesial. Se necesitaría una mente muy estrecha para no reconocer este hecho elemental. La *verdadera* –y legítima– fidelidad es aquella que integra en la vida comunitaria las tradiciones recibidas del Señor después de haber asimilado sus enseñanzas, y que confiere a esas tradiciones una forma literaria adaptada a las circunstancias: fidelidad viva, diferente de aquella que pueden mostrar los simples aparatos de grabación.

---

6. Véase anteriormente, p. 113-115, el excursus 4 sobre las nociones de lo «historial» y lo «histórico».

NOTA SOBRE EL RELATO DE LA TRANSFIGURACIÓN

No disponemos aquí del espacio necesario para estudiar este relato en todos sus detalles. Ha sido objeto de las hipótesis más variadas, desde la «leyenda pascual» transferida al marco de la vida pública de Jesús (cf. R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, p. 317-320 y 610-613) hasta la lectura literalista que materializa los fenómenos luminosos a que alude el texto. Mt 17,9 usa el término *horama*, que siempre designa una visión sobrenatural (Act 7,31; 9,10.12; 10,3.17.19; 11,5 con mención del éxtasis; 12,9; 16,9s; 18,9). Lucas precisa que los discípulos están rendidos de sueño (Lc 9,32), que superan en virtud de la visión; añade que Pedro «no sabe lo que dice» (9,33). Se trata, pues, de una experiencia supranormal, de un éxtasis, por medio del cual los tres discípulos participan del éxtasis de Jesús «en oración» (Lc 9,28*b*): la presencia de Moisés y de Elías, que dialogan con Jesús acerca de su «partida» (= muerte), apunta a este registro de experiencia. No existe ninguna razón para negarle el realismo propio de las experiencias de esta índole, a no ser que a priori se acepten los prejuicios de los filósofos racionalistas aplicados al ámbito de la psicología. La «voz» se dirige a los discípulos para ordenarles que «escuchen» a Jesús, y los símbolos apocalípticos que acompañan a Jesús «transfigurado» revelan la realidad íntima de su persona, su relación con el Padre. Así, indirectamente, tenemos en esta visión una anticipación de las apariciones de Cristo resucitado. Con todo, la revelación plena de su persona sólo la recibirán los discípulos en su conjunto con las apariciones pascuales. Entretanto, han de afrontar el escándalo de la pasión, que les resulta del todo incomprensible (Mc 8,31-33; 9,12.31-32; 10,32-34.38-39).

IV

PARA UNA LECTURA «EVANGÉLICA» DEL RELATO

a) Preludios

Recurramos de nuevo al método utilizado en capítulos anteriores. La crítica bíblica aporta elementos preciosos al llamar la atención sobre los menores detalles del texto. Pero, por encima de todo y antes incluso de recurrir a los servicios de la crítica, la lectura debe hacerse meditativa y contemplativa. La «composición de lugar» resulta fácil, máxime si se han visitado los lugares próximos al vado de Betabara,

que algunos manuscritos de Jn 1,28 identifican con Betania (sobre esta cuestión, véase Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 1979, p. 249; o K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, p. 24). Quienes hayan peregrinado a Tierra Santa tienen aquí cierta ventaja sobre los demás cristianos: ni siquiera las fotografías suplen la visita directa de los lugares. Imaginemos, pues, el Jordán y su entorno, el agua poco profunda, la muchedumbre que ya ha recibido el bautismo en el río, a Juan Bautista vestido al estilo de los profetas (Mc 1,6 y paralelos), a Jesús frente a Juan...

A continuación tratemos de comprender todos los detalles de la escena, que contemplamos desde el exterior con los evangelistas teniendo en cuenta las diferencias existentes en el relato de cada uno de ellos. El diálogo de Jesús y de Juan (sólo Mt) nos invita a reflexionar sobre cuestiones que ya santo Tomás planteó con exactitud: ¿Era conveniente que Jesús recibiese el bautismo? ¿Era necesario? (S.Th., III[a], q. 39, art. 1 y 2). ¿Por qué habría que separar esta reflexión teológica, muy marcada por su forma escolar, de la meditación de los textos que con toda seguridad había hecho anteriormente santo Tomás? Sus mismos comentarios de Mateo y de Juan (sobre los versículos indicados)[7], a pesar de formar parte de su curso habitual de teología y de reproducir textos patrísticos tomados de su *Catena aurea*[8], presuponen una meditación previa. La comprensión de las acciones y de los comportamientos de Jesús, implícitamente integrada en el texto de los Evangelios, es ya un ejercicio de la fe. Sigue a continuación el acto del bautismo. Ningún Evangelio describe el rito en todos sus detalles. Hay, pues, que recurrir a la imaginación para suplir este silencio: los artistas lo han hecho con toda legitimidad, aunque de diversas formas. ¿Por qué no imitarlos, con las necesarias reservas? Así, pues, Jesús se mete en el río y, una vez bautizado, sale. Sigamos entonces la discreta indicación de Lucas: Jesús ora. ¿Cómo? ¿Qué postura adopta? Los textos no lo dicen, pero con toda seguridad Jesús lo hace estando de pie.

---

7. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, ed. de R. Cai, Turín 1951, p. 44-47; *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. de R. Cai, Turín [5]1952, p. 53-56.

8. *Catena aurea*, ed. de A. Guarienti, Turín 1953, t. I, p. 52-56 (Mateo); t. II, p. 349-351 (Juan).

b) Contemplación

El esfuerzo de la inteligencia va a dar paso aquí a la contemplación, en conformidad con lo que ya han hecho los tres sinópticos. Sus autores no pudieron asistir a la teofanía, pero contemplan, cada uno a su modo, la experiencia interior de Jesús. ¿Cómo explican el diálogo de Jesús con el Padre y su actitud bajo la moción del Espíritu? No tenemos aquí ningún diálogo explícito, pero en otros textos se nos muestra el enunciado exacto de su plegaria, enunciado que podemos aplicar al conjunto de su vida pública y por tanto proyectar sobre el momento de su bautismo. En Lc 10,21 se dice que Jesús «se extremece de gozo en el Espíritu Santo» al bendecir «al Padre, Señor del cielo y de la tierra». La misma mención del Espíritu Santo, la misma presencia del Padre.

Voy a hacer aquí un paréntesis sobre el símbolo de la paloma. En una contemplación, las digresiones en forma de reflexión exegética y teológica tienen por finalidad, entre otras cosas, descartar los falsos problemas. En su *Suma teológica* santo Tomás ha hecho de esta paloma, siguiendo a san Jerónimo y san Agustín, un verdadero animal creado por Dios para la circunstancia (III^{a}, q. 39, art. 7). El motivo alegado es que tal opinión parece «más razonable». Por lo tanto, se puede «razonar» de otro modo. De hecho, el mismo Tomás de Aquino, en su *Comentario de las Sentencias* (in III^{am}, dist. 16, q. 1, art. 3, ad 3, texto de 1254-1256), no había dudado en interpretar la paloma como una simple apariencia, opinión seguida por Nicolás de Lira y Cayetano. En sus lecciones sobre el Evangelio de san Juan santo Tomás modificó sus puntos de vista y adoptó la opinión expuesta en la *Suma teológica*: la excelente *reportatio* de ese comentario, obra de Reginaldo de Piperno, es de 1269-1272 (ed. Cai, Turín 1952, lectio 14,4, n.° 271; trad. franc. de M.-D. Philippe, t. I, Versalles ^{2}1981, p. 274). Poco antes santo Tomás había tocado el fondo del problema al decir que bastaba que el Espíritu Santo tomase una forma corporal (cf. Lc 3,22) «con vistas a una determinada significación» (*ad significationem quamdam*, n.° 270; M.-D. Philippe no es muy exacto en su traducción francesa al introducir aquí la palabra *symbole*, símbolo). Las reflexiones modernas sobre la función del símbolo en el lenguaje que usamos para hablar de Dios habrían sido muy útiles al teólogo medieval, que únicamente tenía a su disposición la distinción aristotélica entre sentido propio y sentido metafórico de las palabras.

Después de esta «distracción», concentrémonos de nuevo en la contemplación. Se llega a su objeto esencial: ¿Quién es Jesús? Es-

cuchemos lo que le dice el Padre. Aquí surge seguramente una pregunta: ¿Cómo le habla el Padre a Jesús? ¿Cómo intuye inmediatamente Jesús, en su experiencia interior, lo que le dice el Padre? La presencia antecedente del Espíritu Santo, ¿no muestra, en el texto evangélico mismo, que la palabra del Padre se sitúa en el centro de una *inspiración* profundamente sentida por Jesús? En este punto concreto carecemos de todo indicio para una materialización de la escena. Para el Padre invisible, Jesús es «mi Hijo». Relación de intimidad, imposible de describir en su plenitud. La misma define la relación con Dios del *hombre* Jesús, del *judío* Jesús, hacia el cual confluyen toda la historia de la antigua alianza, toda la historia humana desde los orígenes (cf. Lc 3,22-38), todas las Escrituras que anunciaban este *eskhaton* o «meta final» hacia la que se encaminaba la historia del designio de Dios para encontrar su sentido: «Tú eres mi Hijo.» «Mi Hijo amado»: la expresión griega muestra que, en la contemplación de los evangelistas, Jesús era ya el «Hijo amado» de Dios como Isaac lo era de Abraham (cf. la versión griega de Gén 22). Pero Jesús no hablaba el griego como lengua materna. Nos es lícito, pues, recurrir al trasfondo arameo del texto actual: «Toma a tu hijo *único* a quien amas...» (Gén 22,2, según versión del Targum). Para Dios Jesús es lo que Isaac era para Abraham: Hijo único e Hijo amado. El texto nos invita aquí a una contemplación silenciosa cuyo objeto, como misterio insondable que es, está más allá de las palabras.

«En ti me he complacido.» Este dicho se había aplicado originariamente al Siervo o Servidor por excelencia. Jesús es considerado, bajo este título, desde el punto de vista de su verdadera humanidad. Pero es en su calidad de Hijo único y amado como Jesús, verdadero hombre, realiza la función de Servidor. «El cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo *tomando condición de siervo*» (Flp 2,6-7*a*). La contemplación puede ir más allá de las definiciones formuladas en términos lógicos. Esta experiencia interior de Jesús está presentada aquí al comienzo de su misión pública, pero se extenderá a todo lo largo de la misma. Por este motivo, en su vida pública Jesús aparece impulsado ininterrumpidamente por el Espíritu, cosa que ya dice el texto evangélico.

En el fondo, al contemplar esta escena no hago otra cosa que ponerme en la situación que el cuarto Evangelio asigna a Juan Bautista. Por ello comprendo que Jesús es el «elegido de Dios» (Jn 1,34). Ahora bien, el texto de la carta de Pablo a los Filipenses citado en el

párrafo anterior me explica por qué es Jesús el «Elegido», el «Servidor»: se anonadó a sí mismo tomando esta «forma» inesperada. La contemplación continúa en silencio.

c) *Coloquio*

¿Qué coloquio puedo inventar cuando Jesús me hace comprender que él es *todo eso*, tan incomprensible para mi razón en su intimidad de «Hijo amado» del Padre como en su anonadamiento de Servidor y Elegido de Dios? Ahora bien, Jesús me comunica su filiación graciosamente. Él me enseña a dirigirme a Dios con la palabra «¡*Abba*! ¡Padre!» (Gál 4,6; Rom 8,15). El recuerdo de su bautismo ilumina mi propia condición de bautizado y me invita a participar en su oración personal. «*¡Abba!* ¡Padre!»: esta palabra es suficiente, porque podemos repetirla indefinidamente.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL CIEGO DE NACIMIENTO

Los ejemplos escogidos serían incompletos si ninguno de ellos procediese del cuarto Evangelio. Éste fue citado ya a propósito de la multiplicación de los panes, pero se trataba de un relato paralelo del de los sinópticos. Por lo que a la teofanía del bautismo se refiere, la divergencia de Juan con respecto a los sinópticos planteaba ya de entrada un problema de historicidad en razón de la presentación particular que el primero hacía del acontecimiento. Ello no le impedía ofrecernos interesantes noticias sobre los primeros contactos de Jesús con algunos discípulos de Juan Bautista y sobre la actividad bautismal del primero previamente al arresto de este último. Ahora he escogido el relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) por varios motivos: ante todo, porque existen relatos paralelos generales en los sinópticos (concretamente en Marcos: el ciego de Betsaida en Mc 8,22-26, y el ciego de Jericó en Mc 10,46-52). En segundo lugar, porque se trata de un relato largo y admirablemente construido. Siguiendo nuestro método habitual, empezaré señalando algunas observaciones críticas, para pasar a continuación al análisis de las tres «dimensiones» evangélicas del relato; examinaré después la cuestión de su historicidad y, finalmente, propondré un método de lectura adaptado al caso.

Bibliografía sobre el cuarto Evangelio

Entre los comentarios críticos del Evangelio de Juan hay que hacer una selección. El de M.-J. Lagrange (EB 1925, p. 258-271 para el capítulo 9)

resultaba recargado por su discusión de las tesis de Loisy, aunque continúa siendo útil por el recurso que hace de los comentadores antiguos. Éstos están mejor representados en la *Catena aurea* de santo Tomás de Aquino (ed. de A. Guarienti, Turín 1953, p. 463ss), en su comentario del Evangelio (ed. de R. Cai, Turín 1952, p. 241-254) y en el comentario de J. de Maldonado (ed. de C. Marin, Maguncia 1854, p. 712-731). Más recientes: R. Bultmann, MKNT, [13]1953 (trad. inglesa, Oxford 1971: basada en la ed. alemana de 1964, con los suplementos de la de 1966): siempre útil, incluso cuando se han de rechazar sus opciones críticas. C.H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, nueva ed., Cambridge 1970 (trad. franc., en LD 82, París 1975, p. 449-459; trad. cast., *La interpretación del cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978): reagrupa los capítulos 9 y 10; –, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 181-188 (trad. cast., *Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1979). R.E. Brown, en la *Anchor Bible*, 1966, t. I, p. 369-382. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Herder, Barcelona 1980, p. 300-325 (ed. original alem., Friburgo de Brisg. 1971). B. Lindars, Londres 1972, p. 339-355. La *Synopse* de P. Benoit y M.-E. Boismard (París 1965; trad. cast., Desclée de B., Bilbao 1975) tiene un comentario crítico basado en una teoría compleja acerca de la composición del cuarto Evangelio (M.-E. Boismard - A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, París 1977, p. 246-262). C.K. Barrett, Londres [2]1978. M. Gourgues, *Pour que vous croyiez: Pistes d'explorations de l'Évangile de Jean*, París 1982, p. 202-224.

I

OBSERVACIONES CRÍTICAS

1. Elección de un método de análisis

A diferencia de la multiplicación de los panes y del bautismo de Jesús, la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41) forma un amplio relato típicamente joánico.

Sólo presenta dos problemas secundarios de crítica textual. En el versículo 4 se lee: «*Tenemos* que trabajar» o «*tengo* que trabajar». La variante en plural le da a todo el versículo un valor de aforismo general; en el singular, Jesús anuncia su propia acción. En los versículos 38-39, una parte de la tradición textual –seguida por la *Synopse* de Boismard - Lamouille– omite el acto de fe y la postración del ciego una vez curado. Pero en ese caso falta un elemento que en mi opinión es esencial para la lógica interna del relato. Por

mi parte, dejo de lado las discusiones acerca de las capas redaccionales que algunos comentaristas creen poder distinguir en el texto. Sobre este punto véanse los comentarios de Bultmann (que lo recompone todo), Brown, Schnackenburg, Boismard -Lamouille (tres «documentos» primitivos). En mi análisis tomo el texto tal como se encuentra en su estado final.

Este relato constituye un todo bien estructurado independiente tanto del capítulo inmediatamente anterior como del siguiente. Mantiene un nexo lejano con una declaración de Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12; cf. 9,5), y en cierta manera sirve de conclusión de las largas discusiones sobre el origen y la personalidad de Jesús que se prolongan a lo largo de la fiesta de Tabernáculos (Jn 7,2-52; 8,12-59). Su conclusión lógica podría encontrarse en Jn 10,19-21, después de la alegoría del buen pastor (10,1-18). El análisis literario superficial resulta fácil: Jesús está en escena al principio, después desaparece (9,1-12, donde se advierte expresamente la ausencia de Jesús). Los debates que siguen a este versículo giran en torno a su persona ausente (9,13-34). Jesús reaparece en la escena final (9,35-41), que tiene una especie de apéndice después de la alegoría del buen pastor (10,19-21). Esta cuidadosa construcción del conjunto me sugiere la posibilidad de aplicarle un método de análisis estructural básico.

No recurriré para este análisis al método complejo de A.-J. Greimas, quien distingue los «actantes» (remitente, destinatario, ayudantes, oponentes, etc.) y las etapas en la transformación de la situación, y desemboca finalmente en una especie de esquema algebraico que reflejaría la lógica interna del relato. Por mi parte, me contento con el recurso al modelo de análisis aplicado hace años por V. Propp a los cuentos populares rusos y que se centra en las «tres pruebas» del héroe. Se trata una vez más de un tipo de análisis literario que descubre el mismo «patrón» en un grupo de relatos para ver cómo se transforman las situaciones (cf. V. Propp, *Morphologie du conte*, París 1965; trad. cast., *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid [5]1981; estudio técnico de este método en C. Bremond, *Logique du récit*, París 1973, p. 11-47). Anteriormente yo había utilizado este mismo esquema para analizar la parábola de Lc 15,11-32 (cf. RB 84, 1977, p. 321-348 y 538-565). Compruebo que también es aplicable a narraciones con perspectiva histórica: el narrador ha construido su relato conformándose instintivamente a este esquema.

De todos modos, en nuestro caso se plantea un problema: ¿Quién es el héroe del relato? ¿El ciego o Jesús? Para saberlo, se pueden ensayar sucesivamente las dos lecturas, y se comprobará que en

ambos casos las divisiones de la acción son las mismas, dependiendo de la presencia o de la ausencia de Jesús.

2. El punto de vista del ciego

a) Si escogemos como héroe del relato al ciego, la llamada *prueba cualificante* no consiste en que él sea «ciego de nacimiento» (9,1), sino en que haya sido curado por Jesús. Ahora bien, su curación no se debió al azar, sino al hecho de haber obedecido la orden recibida: «Ve a lavarte a la piscina de Siloé, que significa Enviado» (9,7). El contraste entre su estado primitivo (9,1, cf. 9,8) y el que se produce como consecuencia de su visita a la piscina (9,7*b*.11*b*) es tal que el «coro» de los espectadores se pregunta sobre la identidad del que antes era ciego (9,9) y éste debe tranquilizarlos: «Sí, soy yo» (9,9*b*). Pero, de momento, su relación con Jesús queda como cortada.

b) En ese momento comienza la *segunda prueba*, llamada *principal.* Es la confrontación del curado con los fariseos (9,13.15.16.40), que pronto se convierten simplemente en «los judíos» (9,18.22). En su momento explicaré por qué[1]. La prueba conlleva tres actos, que señalan un avance progresivo en el descubrimiento de Jesús por parte del ciego curado. El primer interrogatorio (9,13-17) resume la escena de la curación subrayando que la misma tuvo lugar en sábado. Entonces se produce una primera división dentro del grupo de los «jueces» (9,16) y una primera intuición del que era ciego: «Es un profeta» (9,17). Pero los jueces empiezan poniendo el hecho en duda. Para aclarar las cosas interrogan a los padres del curado (9,18-23). Éstos se limitan a confirmar la materialidad de la curación, pero en definitiva se desentienden del asunto «por miedo a los judíos» (9,22): «Ya tiene él edad, preguntadle» (9,21*b*.23). Así, pues, el segundo acto vuelve a situarnos en el punto de «salida». El tercer acto (9,24-34) se inicia con una tentativa de chantaje: «Sabemos que este hombre es un pecador» (9,24*b*). Aquí está realmente la prueba esencial del que ha sido curado. Él se atiene al hecho (9,25). Llega incluso a ironizar (9,27). Se le plantea claramente la cuestión de la elección entre la condición de discípulo de Moisés y de discípulo de Jesús (9,28-29). El curado pro-

1. Véase el excursus 11, p. 261s.

gresa entonces en su comprensión del taumaturgo: éste es necesariamente un hombre religioso (*theosebes*) que hace la voluntad de Dios, que es «de Dios» (9,30-33). La prueba, en cuanto progresión hacia la fe en Jesús, es superada positivamente. Pero el resultado práctico es una exclusión de la comunidad judía (9,34).

c) Llegamos así a la *tercera prueba*: el reencuentro del ciego curado con Jesús (9,35-41, con una posible prolongación en 10,19-21). Esta vez el tema de la prueba se presenta con toda claridad: se trata de «creer en el Hijo del hombre» (9,35). El curado está dispuesto a hacerlo (9,37). Así, pues, Jesús desvela el misterio de su persona y el curado hace su acto de fe (9,38).

La confesión de fe del ciego curado se omite en un cierto número de manuscritos (P^{75}, S, W, 2 minúsculos, una versión copta). Esta omisión plantea un difícil problema de crítica textual. La *Synopse* de Boismard - Lamouille considera que el texto corto representa el texto primitivo. Pero, al suprimir el acto de fe del que había sido ciego, se deja de percibir que éste, en el orden de la fe, ha alcanzado la «luz»; además, con la omisión los versículos relativos al «juicio» (9,39-41) carecen de base en el plano en que se sitúan.

Jesús saca entonces, como hablando entre bastidores, la lección de todo el relato resumiendo los resultados de la segunda y tercera pruebas del ciego: sus «jueces» se han hundido en el propio pecado (9,41, en contraste con 9,34), mientras que el ciego curado ha alcanzado la verdadera luz, la que proviene de la fe (9,39*a*). Para él esto es la *prueba glorificante*.

Esta lectura es, como se ve, muy sencilla. Sigue el texto de cerca, sin despegarse de él lo más mínimo. Podríamos hacerla más complicada distinguiendo un «remitente» (Jesús) y un «destinatario» (el ciego), unos oponentes (los fariseos), una apuesta (la «vista», que en la parte final se entiende en un doble sentido y muestra que el relato se desarrolla en dos planos o registros). Dejemos a los especialistas el cuidado de desenredar esta pequeña madeja.

3. El punto de vista de Jesús

La revelación de Jesús es el tema central del cuarto Evangelio. No es, por lo tanto, absurdo analizar nuestro relato considerando a Jesús

como su héroe. Hagamos la experiencia para ver si el análisis en cuestión resulta positivo.

a) La prueba cualificante de Jesús es su encuentro con el ciego, que da lugar a la curación de éste. Desde el punto de vista de Jesús, en el relato se plantean tres cuestiones de manera sucesiva. La primera la traen a colación los discípulos de Jesús: es la cuestión del *pecado*. Jesús la resuelve afirmando que el pecado no tiene nada que ver con el hecho de que este hombre haya nacido ciego (9,2-3): tal hecho tenía por única finalidad «manifestar las obras de Dios en él» (9,3*b*). La segunda cuestión es la de la *luz*, íntimamente ligado al hecho de que el ciego no puede verla (9,4-5). En este caso Jesús juega con la palabra para presentarse a sí mismo como «la luz del mundo» (9,5*b*), lo que se hará manifiesto a todos los espectadores por la acción simbólica de la curación del ciego. La tercera cuestión, engastada en la filigrana del relato, es la del *enviado* (9,6-7), dado que el gesto de Jesús se limita a preparar la curación del ciego en la piscina que tiene el nombre simbólico de «el Enviado».

Desde el principio se comprueba que la acción va a desarrollarse en dos planos: el de la vista material recobrada por el ciego y el del acceso a la «luz del mundo» que trae consigo el «Enviado» de Dios. La conclusión de la secuencia (9,8-12) sirve de colofón al relato de esta primera prueba, felizmente superada por Jesús: 9,8-9 explicita el versículo 1, y 9,10-11 es la continuación de los versículos 6-7. Jesús mientras tanto ha escurrido el bulto, para que la acción siga su curso estando él ausente.

b) ¿Podemos hablar de su *segunda prueba, la principal*, mientras Jesús está ausente de la escena (9,13-14)? Sí, porque todo gira alrededor de su persona. El debate no se centra propiamente en el ciego, sino en Jesús, concretamente en el tema de la «fe» en él. Los tres actos de esta secuencia se articulan una vez más en torno de tres cuestiones. En primer lugar la cuestión del *sábado*, día en que Jesús curó al ciego (9,14-15): se produce una división de opiniones (9,16), zanjada por el sentido común del ciego curado (9,17). En segundo lugar aparece la cuestión del *Mesías*, subyacente al interrogatorio a que se ven sometidos los padres (9,18-23): éstos se desentienden del problema por miedo a ser excluidos de la sinagoga en el caso de que reconozcan a Jesús como Mesías (9,22); en efecto, desde el punto de

vista de los «judíos» todo gira alrededor de la mesianidad de Jesús, que ellos se niegan a reconocer. El tercer acto va más lejos (9,24-34): pone en tela de juicio el fundamento mismo del judaísmo, dado que se trata de saber si se es discípulo de Moisés o de Jesús (9,28-29). Los inquisidores dan por supuesto que Jesús es un pecador (9,24), porque no observa el sábado según las reglas de la casuística, concretamente de la casuística farisea (cf. 9,16*a*: por lo tanto, sólo siguen en escena quienes formularon esta opinión). Pero el ciego desbarata la trampa argumentando que de hecho Dios ha escuchado a Jesús (9,30-33): el curado *se muestra así dispuesto a creer en Jesús, que de este modo es* objeto de debate desde el principio al final de la escena. Este razonamiento directo del hombre que ha recobrado la vista induce a los inquisidores a afianzarse en su ceguera espiritual y a expulsar al curado de la comunidad: es la excomunión.

c) En este momento reaparece Jesús en el primer plano de la escena para responder al mismo tiempo al ciego curado y a sus acusadores. Esta *prueba glorificante* se manifiesta de dos maneras. Tenemos en primer lugar el interrogatorio a que es sometido el ciego, que reconoce en Jesús al Hijo del hombre con un acto de fe (9,35-38). En seguida tenemos la manifestación del «juicio» que de forma automática se produce alrededor de Jesús, de suerte que los ciegos ven y quienes ven se vuelven ciegos (9,39). El simbolismo de todo el relato coincide aquí de nuevo con el anunciado en sus comienzos (9,3.5). La conclusión no hace otra cosa que orquestar o servir de colofón a este «juicio» (9,40-41), y la insistencia en el tema un poco más adelante prolonga la conclusión mostrando cómo los espíritus están divididos y que la cuestión sigue pendiente entre los judíos (10,19-21).

Este análisis sin pretensiones revaloriza el simbolismo que impregna todo el relato. Es digno de nota que hable de los «judíos», como si Jesús mismo no hubiese sido un judío: el narrador ve sin duda los hechos desde una cierta distancia. Ya en la antigüedad patrística se solía datar la composición del cuarto Evangelio a finales del siglo I. Esta fecha, que concuerda con los testimonios más antiguos, está expresamente confirmada a fines del siglo IV por san Epifanio, debelador de todas las herejías y novedades. La fecha en cuestión no es en modo alguno un invento de la «crítica alemana» del siglo XIX, como a veces dan a entender ciertos publicistas poco informados. Figuraba ya

en el *Manuel d'Écriture Sainte* de C. Bacuez y F. Vigouroux, de tendencia muy conservadora (tomo III, p. 171: yo mismo he citado ampliamente este texto en *Évangiles et tradition apostolique*, p. 121s). Es igualmente falso afirmar que la crítica reciente nos obliga a anticipar esa fecha; así J.A.T. Robinson considera que todo el Nuevo Testamento es anterior al año 70 (*Redating the New Testament*, Londres 1977). Lo que es indudable es que el cuarto Evangelio *conserva tradiciones* anteriores a la «guerra judía», que trastornó la geografía política y religiosa del país. Pero el relato de curación analizado en este capítulo se orienta precisamente a plantear la elección entre la condición de «discípulo de Moisés» y de «discípulo de Jesús» (9,28-29).

Tal cuestión no era algo actual durante el ministerio de Jesús. Se podía ser discípulo de Juan Bautista (Mt 9,14; 11,2; 14,12; Mc 2,18; 6,29; Lc 7,18s; 11,1; Jn 1,35.37; 3,25) sin por eso dejar de ser discípulo de Moisés. Para los discípulos de los fariseos (Mc 2,18; Mt 22,16), la obediencia a la Ley de Moisés era una preocupación constante, pero estaba regulada por una interpretación basada en la «ley oral» o la «tradición de los antiguos» (Mc 7,5.8-9). Jesús enseñaba una interpretación distinta de la Ley, afirmando que ésta no era comprendida ni por los fariseos (cf. Mc 10,3-11), ni por los saduceos (cf. *Mc 12,18-27), ni en general por los escribas oficiales (cf. Mc 7,8-23). Jesús, sin* embargo, recomienda su observancia (Mc 1,44; Lc 17,14) y proclama que él no ha venido para abolir la Ley sino para darle cumplimiento (Mt 5,17). La elección entre Moisés y Jesús como «maestro» sólo se planteó después de la reorganización del judaísmo bajo la guía de los doctores fariseos, por lo tanto después del año 70, sobre todo cuando Gamaliel II hizo añadir a las *Dieciocho bendiciones* una maldición que incluía a los «nazarenos» entre los disidentes. Se trataba de una excomunión de hecho, situación que el evangelista traslada al tiempo mismo de Jesús (9,22), para mostrarnos cómo las actitudes tomadas entonces a su respecto preludiaban ya la gran ruptura que se produjo entre los años 80 y 100.

De esta misma manera mete el evangelista en escena a los fariseos, como si ellos fueran los garantes del judaísmo, y finalmente plantea el problema de su ceguera insistiendo en el hecho de su pecado: éste es tanto mayor cuanto que no se trata de una ceguera involuntaria (9,40-41). El estudio crítico del texto debe explicar todas estas particularidades, que de ningún modo son casuales.

«HABITANTES DE JUDEA» Y «JUDÍOS»

Después de la vuelta del exilio, el nombre de los habitantes del antiguo reino de Judá se extendió oficialmente a *todos* los miembros de la comunidad nacional cuya religión tenía por centro el templo de Jerusalén y por jefe el sumo sacerdote del mismo: así ya en el libro de Esdras. Es decir, el término «judío» dejó de ser una designación geográfica para convertirse en designación nacional y religiosa. La palabra conserva este sentido amplio en los textos del Nuevo Testamento: 5 veces en Mt, 3 de las cuales en relación con el título de la cruz; 6 veces en Mc, 5 de las cuales en relación con el título de la cruz; 5 veces en Lc, 3 de las cuales para el título de la cruz, más 79 veces en Act; 24 veces en el *corpus* paulino; 2 veces en Ap. No existen razones para poner aparte las 72 veces que Juan usa el término, como si el evangelista hablase únicamente de los «habitantes de Judea», para distinguirlos de los galileos. Tal interpretación podría justificarse en algunos casos, pero en otros muchos daría lugar a afirmaciones absurdas. Por ejemplo, cuando habla de «las purificaciones de los judíos» (Jn 2,6): sería absurdo restringir el alcance de esta expresión a sólo los habitantes de la provincia de Judea, siendo así que la acción se desarrolla en Galilea; la «Pascua de los judíos» (2,13; 6,4; 11,55): no puede indicar que había una Pascua especial –o una fecha especial para esta fiesta– reservada a los galileos; el consejo dado por Caifás a los judíos (18,14): por 11,50 sabemos que dicho consejo había sido formulado en la asamblea plenaria del Sanhedrín, aunque algunos miembros no habían dado su asentimiento (Lc 23,51); con mayor razón aún en el caso del título de la cruz (Jn 19,19-21): Jesús es condenado a muerte por los romanos como «rey de los judíos», no como «rey de los habitantes de Judea». Pilato trata de mofarse de todo el pueblo judío y no sólo de los habitantes de Judea. Por este motivo intervienen los «pontífices de los judíos» (Jn 19,21) a fin de que Pilato cambie el título de la cruz.

C. Tresmontant, en su *Évangile de Jean* (París 1984), adopta por principio la traducción «habitantes de Judea» *en todos los casos* en que aparece la palabra griega *ioudaioi* (literalmente «judíos»). Ello no obedece sólo a un esfuerzo arqueológico para recuperar la etimología del término «judío». El uso de este término plantearía al parecer un problema de crítica histórica que afectaría al tema de la fecha de composición del libro. En concreto, C. Tresmontant *pretende* que el Evangelio de Juan fue escrito antes del año 40, por un sacerdote de Jerusalén hecho discípulo de Jesús. Pero hay que cambiar el orden de los factores del problema: la designación habitual de los «judíos» muestra que los textos en que aparece fueron escritos después de la ruptura entre la comunidad judía y los cristianos.

Por lo demás, el evangelista incurre en lapsos muy significativos, en las

palabras que pone en boca de Jesús. Dirigiéndose a su auditorio judío, Jesús dice: «No *os* dio Moisés la Ley?» (7,19): ¿Por qué no usa el *nos*? Más significativa aún es la expresión que aparece en 8,17: «En *vuestra* misma Ley está escrito...», como si esa Ley le fuese extraña. Todos estos textos exponen el punto de vista del evangelista, que en el *prólogo* del evangelio opone el elemento característico de ambos Testamentos: «Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; por Jesucristo vino la gracia y la verdad» (1,17). Más curiosamente, Jesús dice en Jn 10,34: «¿No está escrito en *vuestra* Ley: Yo dije, dioses sois?» Tenemos aquí una cita del Sal 82(81),6: el término «Ley» se aplica a toda la Escritura. ¿Estamos ante una discusión que se remonta al tiempo de Jesús o, en la prolongación de las discusiones de entonces, ante una polémica antijudía que refleja la situación de finales del siglo I? De forma todavía más significativa, Jesús dice a sus discípulos a propósito del odio que sus enemigos le tienen: «Esto es por que se cumpla lo que está escrito en *su* Ley: Me han odiado sin motivo» (15,25). También en este caso se trata de una cita del Sal 35(34),19: ¿Cómo puede hablar así Jesús dirigiéndose a sus discípulos, que son judíos? El judaísmo, parapetado tras el muro de su Ley, es visto desde el exterior. Ahora bien, ¿cuándo fue posible esto sino después de la ruptura definitiva entre el judaísmo y una Iglesia cuyos miembros eran en su mayoría de origen pagano?

II

LAS TRES DIMENSIONES EVANGÉLICAS DEL RELATO

1. La referencia a Jesús como personaje histórico

El evangelista no inventa su héroe. Esto es claro si se reconoce a Jesús como héroe del episodio. No existen razones para dudar de su existencia si se prefiere reconocer como héroe del relato al ciego. Las curaciones de ciegos que encontramos en los sinópticos son un argumento en favor de la historicidad de Jesús (cf. Mc 8,22-26; 10,46-52 y paralelos; Lc 7,21s; cf. Mt 11,5 = Lc 7,22). Pero si el evangelista se interesa tan ampliamente por la curación de un ciego, es para mostrar *que la acción de Jesús se desarrolla a la vez en dos planos.* En el plano empírico, un hombre que era ciego recobra la vista. Es un símbolo de lo que en el plano espiritual tiene lugar alrededor de Jesús: él es la «luz del mundo», y la decisión que cada uno toma de creer o no creer en él hace que los ciegos recobren la vista y que quienes pretenden ver claro se vuelvan ciegos. Tal es el «juicio» (9,39), que se realiza exactamente como está descrito en Jn 3,17-21.

De esta manera se ve uno, ya de entrada, situado frente a una interpretación teológica de la persona y de las acciones de Jesús: es la dimensión «historial» de un personaje «histórico». El término «signo» –o «señal»– se usa sólo una vez (9,16). Pero el texto insiste en el hecho de que Jesús «obra las obras (*erga*) de Dios», de forma que las obras de Dios se manifiestan en él (cf. Jn 5,17.36; 10,25.32.37-38). El punto de vista del evangelista es decididamente el de la «economía salvífica»: todo lo ve y lo cuenta desde esta perspectiva. Su referencia a la persona de Jesús sólo adquiere pleno sentido por la revelación que él descubre en los acontecimientos de su vida: esta revelación se convierte en objeto de su narración y determina la construcción literaria de la misma. Por lo tanto, sería inútil buscar en sus relatos una especie de secuencia filmada en la que todos los detalles responderían a la realidad objetiva. El interés por las «obras» de Jesús, obras que al mismo tiempo son «signos» –o «señales»–, hace que el molde empírico con el que se dan por satisfechos los historiadores profanos actuales salte hecho añicos. Esta visión teológica ha sido objeto en el pasado de importantes estudios, entre los que citaré el de L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, en *L'attente du Messie* (1954, reproducido en *Recueil L. Cerfaux*, t. II, p. 41-50). Sobre este punto puede consultarse además el largo excursus que R.E. Brown le dedica en su comentario de Juan (tomo I, p. 523-532, con bibliografía).

2. El trasfondo de las Escrituras

a) Jesús y la Ley

¿Podemos afirmar que el relato muestra, en la acción de Jesús, un cumplimiento de las Escrituras? Sí, aunque se trata de un cumplimiento contrastado. En efecto, hay aquí claramente dos lecturas contradictorias de las Escrituras. En primer lugar está la lectura de los fariseos. O al menos de algunos de ellos, pues se encuentran divididos: unos parecen dispuestos a admitir que Jesús no es un pecador, dado que realiza señales que testifican en su favor (9,16). Los otros en cambio hacen una lectura «literalista» de la ley del sábado, a la que añaden el peso de la costumbre: hacer barro con la saliva (9,6.11.15) es ir contra esa ley y, por tanto, mostrar que no se es «de Dios», que se

es un pecador. El apego escrupuloso a esta interpretación de la Ley sin hacer que prevalezca la compasión hacia los hombres es, para estos últimos, el distintivo de los «discípulos de Moisés». Según el narrador, la ruptura entre los «discípulos de Moisés» y los «discípulos de ése» (9,28) se ha consumado sin remedio. El trasfondo sobre el que se destacan aquí Jesús y sus discípulos no es tanto el de las Escrituras cuanto el de una cierta interpretación que, según los sinópticos y el cuarto Evangelio, constituyó motivo de conflicto entre Jesús y gran parte de los doctores y fariseos de su tiempo (cf. Mc 2,23-28 y paralelos; 3,1-6 y paralelos; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-16). Para Jesús, «el Padre sigue trabajando y (él mismo) trabaja también» (Jn 5,17).

Hemos de recordar aquí que, hasta el año 70, el judaísmo daba cabida a diversos grupos y partidos religiosos a los que no se les imponía otra regla de ortodoxia u ortopraxia que la letra de la *Torah* comentada con la ayuda de los otros libros –a estos últimos los saduceos les reconocían una autoridad menor–. Por lo tanto, Jesús podía pasar por ser el promotor de un nuevo grupo que proponía una interpretación original de las Escrituras. Ello no era motivo suficiente para que sus discípulos fuesen excluidos de la sinagoga. Pero el conflicto iniciado en torno al sábado se agravó definitivamente cuando los doctores fariseos de la escuela de Hillel reorganizaron el judaísmo teniendo en cuenta únicamente su propia tradición. Más que los otros evangelistas, Juan deja ver la continuidad entre los dos tiempos del conflicto y da testimonio de sus consecuencias más recientes.

b) La curación del ciego

Frente a este trasfondo negativo, hay que situar el cumplimiento de un signo inscrito en las Escrituras proféticas. Encontramos aquí el primero de los milagros mencionados por Jesús en su respuesta a los enviados de Juan Bautista: «Id a contar a Juan lo que estáis oyendo y viendo: *Los ciegos ven*, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres» (Mt 11,4-5 = Lc 7,22). No se trata de una especulación, en estilo moderno, sobre hechos producidos fuera de las leyes de la naturaleza[2]: la mención de los pobres a quienes se anuncia el evangelio

2. Esta cuestión ha sido estudiada de pasada en el excursus 5, p. 181ss. El texto de Mt 11,4-5(= 7,22-23) será considerado más de cerca en el próximo volumen dedicado a los dichos o palabras de Jesús.

bastaría para demostrarlo. La idea evangélica de los signos del reino de Dios va en otra dirección: está relacionada con el cumplimiento de las Escrituras. Éstas prometían efectivamente que Dios libraría por fin a los hombres de los males que les aquejaban: «Oirán aquel día las palabras los sordos, y sin tiniebla ni oscuridad los ojos de *los ciegos verán*» (Is 29,18); «Entonces *se despegarán los ojos de los ciegos*, los oídos de los sordos se abrirán» (Is 35,5).

Las mismas Escrituras no ignoraban el significado simbólico de la ceguera. En el «Libro de la consolación» (Is 40-55), Israel, servidor de Dios, era presentado como ciego y sordo (Is 42,18-20). El relato de la vocación de Isaías preveía que su predicación iba a tener por resultado el embrutecimiento del corazón del pueblo, el endurecimiento de sus oídos y la ceguera de sus ojos (Is 6,10), todo lo cual se entendía evidentemente en sentido metafórico. Por lo tanto, si el evangelista juega aquí con el tema del alcance simbólico de la ceguera y de la vista recobrada, no hace otra cosa que insistir en una metáfora tomada de las Escrituras. Es más, la ceguera final de quienes pretenden ver con claridad (Jn 9,39) es evocada justamente amparándose en Is 6,10 en una serie de textos evangélicos (Mc 4,12 = Mt 13,14-15 = Lc *8,10 = Act 28,26s = Jn 12,40, pasajes que citan más o menos ampliamente* el texto de Isaías). La construcción del relato aquí analizado le permite al evangelista mostrar este simbolismo en acción a propósito de un ciego curado por Jesús. Es otro aspecto del cumplimiento de las Escrituras.

Hay que señalar igualmente la introducción del tema bíblico del «juicio» en la parte final del relato (9,39; véase una exposición sucinta de este tema en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona [13]1985, p. 454-459). Se utiliza aquí la palabra griega *krima*, que designa el juicio realizado por Dios; pero es muy difícil determinar en qué se distingue *krima* de *krisis*, de uso más frecuente en Juan (Jn 3,19; 5,22.24.27.29-30; 8,16; 12,31; 16,8.11), a pesar de que en el EWNT (tomo II, 785-794) M. Rissi estudia separadamente *krima* y *krino-krisis*. Aquí en concreto, el paralelismo con Jn 3,19s es llamativo: el juicio se produce por sí mismo, en la elección que hacen los hombres con respecto a Jesús. Esta interpretación joánica de un tema procedente de la Escritura es original, pero no depende por ello menos de los textos bíblicos que anunciaban la venida del juicio de Dios: dicha interpretación muestra de qué modo se actualiza ese juicio sin esperar al final de la historia y sin abarcar colectividades ente-

ras. Es verdad que, ya desde el Antiguo Testamento, había juicios divinos que tenían su cumplimiento en el corazón de la historia humana. Pero el término final entrevisto para esa historia, el *eskhaton*, comportaba un juicio que debía preparar la salvación por excelencia. Este *eskhaton* ha quedado inaugurado en la persona de Jesús. Por este motivo, según Juan, el juicio por excelencia, en cuanto juicio final, se actualiza también por obra de Jesús. Esta perspectiva teológica, que al evangelista le permite interpretar el drama desencadenado alrededor de Jesús, pasa aquí a las palabras mismas del Maestro: ella nos muestra cómo comprende el evangelista lo que se ventila en el drama.

A todo esto hay que añadir el juego de palabras, observado en Jn 9,7, sobre el nombre de la piscina de Siloé, que quiere decir «Enviado». El nombre de la piscina remite implícitamente al único texto bíblico que la menciona con ese nombre en hebreo: Is 8,6; efectivamente, en el texto griego la piscina se denomina *Siloam*, con lo que se deforma la designación primitiva (cf Lc 13,4, donde se menciona la torre de *Siloam*, inmediata a la piscina). Estas observaciones no nos obligan a exigir para el Evangelio de Juan un texto original hebreo, ya que el *targum* arameo de Is 8,6 trae también *Šiloḥa*, que igualmente hace posible el juego de palabras con el verbo que significa «enviar» (cf. *targum* de 1Re 1,33.38, donde el texto hebreo habla de la fuente *Giḥon*). Así, pues, la traducción «enviado» no es literal sino una simple asonancia sugerida por el nombre del lugar. El texto insinúa así el tema del «envío» de Jesús (cf. 9,2), tal vez basándose en Is 61,1-2 donde aparecen juntos los temas de la unción y del envío: la unción mesiánica de Jesús (en hebreo *mašiaḥ*, en arameo *mešiḥa* = «ungido») es lo que justamente ponen en duda los fariseos (9,22). En todo caso, Is 61,1-2, citado en Lc 4,18-19, no habla de una consagración regia.

3. Las alusiones a la actualidad cristiana

Como en ningún otro lugar, la fusión de los dos horizontes –el de la historia de Jesús y el del tiempo del evangelista– está presente en la construcción de todo el relato. A nada mejor podríamos comparar este texto que a un catalejo cuyos elementos se van desplegando progresivamente. Tras el drama que se fragua alrededor de Jesús en Jerusalén, el evangelista muestra el drama que suscita el anuncio del evangelio. Se puede leer así, en la filigrana de su texto, el drama que se

perpetúa a través de los siglos hasta el día de hoy, primero en el judaísmo y, tras éste, en el «mundo» que él representa según Juan.

a) El conflicto con el judaísmo

Jesús, enviado de Dios, ha manifestado aquí abajo las obras de Dios al dar la vista al ciego y al «abrirle los ojos» para conducirlo a la fe. Al mismo tiempo, ha tenido lugar un «juicio», de forma que quienes pretendían ver se han vuelto ciegos y su pecado permanece (9,39*b*.41*b*). En tiempos del evangelista, los actores principales del drama son los «judíos» (9,18.20): está a punto de producirse la escisión definitiva entre el judaísmo y la Iglesia –que el cuarto Evangelio no menciona nunca con este nombre (véase sin embargo 2Jn 6.9.10)–. El judaísmo, que es a la vez una institución nacional y religiosa, está dirigido en ese momento por «los fariseos» (9,13.15.16.40). Éstos se consideran a sí mismos como «discípulos de Moisés» y expresamente niegan ser «discípulos de ese hombre» (9,28). El recuerdo de los conflictos surgidos en tiempo de Jesús a propósito del sábado (9,16) cobra así especial actualidad cuando la dirección farisea del judaísmo toma la decisión de «echar de la sinagoga» (*aposynagogos*: 9,22) a quienes confesasen que Jesús era el Mesías.

Según Act 5,38-39, está claro que por los años 30 Gamaliel no compartía esta opinión. Según Act 23,9, todavía hubo fariseos que protestaron contra los adversarios de Pablo en el momento del arresto de éste. Como ya he recordado anteriormente, fue entre los años 80 y 100 cuando se incluyó en la oración sinagogal una maldición contra los herejes, entre los cuales había que contar a los nazarenos (judeocristianos). Dicha maldición constituía la súplica número 12, cuyo texto palestino resulta muy duro (véase J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1954, p. 2). La recensión babilónica es posterior, diferente y más mitigada (véase la nueva edición de E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ* II, Edimburgo 1979, p. 457). A partir de este momento, los judeocristianos se vieron excluidos del judaísmo, a no ser que renunciasen a su fe cristiana. Al mismo tiempo perdieron la protección oficial que la ley romana concedía a la nacionalidad judía. Es verdad que expulsiones de este mismo tipo habían tenido lugar esporádicamente y sin que constituyesen una norma general durante los

viajes de Pablo (cf. Act 13,50; 14,4; 17,5-7; 18,6). Pero con frecuencia era Pablo el que tomaba la iniciativa de la ruptura ante la creciente oposición de la parte judía, y el hecho no era universal (cf. Act 28,21-23). El mismo Pablo habla de «persecuciones» de parte de los judíos más bien que de exclusión de las sinagogas (1Tes 2,14-16), con su consecuencia inmediata: la pérdida de la nacionalidad judía. Esta dimensión está presente también en la observación incluida por Juan en el discurso de despedida de Jesús (Jn 16,2). Ahora bien, ¿habría resaltado Juan este rasgo si no hubiese tenido valor actual?

Por otra parte, el problema planteado aquí es mucho más amplio que el de las relaciones entre la Iglesia cristiana y el judaísmo durante los años en que éste se reorganizó en su forma rabínica. Es el problema de la *decisión que necesariamente hay que tomar* frente a la persona de Jesús. Nadie puede permanecer neutral, al estilo de los padres del ciego curado por Jesús. Es necesario escoger, en la medida en que se tiene conocimiento de la actividad de Jesús, el cual «obra las obras de Dios». Esta decisión divide a los hombres: el relato muestra todo un abanico de posturas, que se reproducen siempre que el evangelio es anunciado. En este sentido, el relato es ejemplar y tiene un valor general. La noción de «fe» que lo impregna no abarca únicamente conocimientos de orden intelectual (el «conocimiento de las verdades reveladas»), sino que entraña un compromiso de toda la persona en el reconocimiento –hecho con amor– de Jesús como Hijo de Dios hecho hombre y en la relación con él (cf. F.-M. Braun, *Jean le théologien* III/2, París 1972, p. 121-138). En el caso del ciego curado, podemos seguir el itinerario de una fe que progresivamente se va haciendo más profunda a partir de una primera gracia recibida: aquí, un beneficio físico sobre el que el beneficiario se ve obligado a reflexionar al ser sometido a interrogatorio (9,15-17). Frente a él, los inquisidores se hunden gradualmente en su actitud de rechazo de la luz. Es un hecho que se repite constantemente.

b) ¿Contiene el relato alusiones bautismales?

Si la cuestión de la fe ocupa el centro del relato, podemos preguntar si indirectamente no se alude también al rito ligado a la fe, por el que los hombres entran en la Iglesia. Esta cuestión divide a los exegetas. Es seguro que el cuarto Evangelio contiene una catequesis bautis-

mal, introducida en el diálogo de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-9). Pero, del mismo modo que su catequesis eucarística está íntimamente unida al «signo» de la multiplicación de los panes (Jn 6,51-58 al menos, en conexión con 6,1-15), es legítimo preguntarse si la curación del ciego de nacimiento no tendría tal vez un alcance bautismal. No podemos responder a esta pregunta sin examinar conjuntamente dos relatos de milagros que igualmente podrían referirse al tema del bautismo: la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro.

Un texto del *corpus* paulino podría movernos a dar una respuesta positiva. Es el fragmento del himno bautismal conservado en Ef 5,14: «Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y brillará sobre ti Cristo.» El bautismo es al mismo tiempo una resurrección y una iluminación, porque Cristo es la vida (Jn 11,25, texto común) y la luz (Jn 9,5), como proclama el *prólogo* del Evangelio (Jn 1,4). En tales condiciones, ¿podemos excluir que el evangelista haya vinculado a los dos relatos de milagros un simbolismo sacramental? El P. Lagrange se mostraba reservado: El ciego curado es «tipo de aquellos que serán curados del pecado y salvados por la fe en Jesús, *en realidad* por el bautismo» (Comentario del libro, p. 257). La respuesta de O. Cullmann es claramente positiva (*Les sacrements dans l'Évangile johannique*, París 1951, 70-72). En cambio, H. Klos, que estudia ese mismo tema, ni siquiera analiza Jn 9 (*Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970). Los comentaristas recientes se muestran cautos. R.E. Brown recuerda sin embargo insistentemente la interpretación bautismal del capítulo en los padres de la Iglesia y en la liturgia (p. 381s). R. Schnackenburg examina toda la cuestión y concluye que el evangelista no ha dejado en su texto índices decisivos que prueben su intención sacramental. De admitirse una respuesta positiva, el relato del milagro se relaciona con la actualidad eclesial.

Prescindiendo de la respuesta que se dé a este último punto, las tres dimensiones constitutivas del evangelio están claramente presentes en el relato de Jn 9. La combinación de las mismas constituye el contenido «historial» del capítulo, contenido del que todo lector atento se va haciendo consciente a medida que conoce los detalles del texto.

III

DE LO «HISTORIAL» A LO «HISTÓRICO»

1. Las direcciones equivocadas de la exégesis

Partiendo de este contenido «historial», ¿podemos hacer un balance «histórico» en el sentido en que lo entendería la crítica moderna, es decir, incluyendo la exactitud de los detalles empíricos que todo historiador se esfuerza actualmente por conocer? Cuando se plantea esta cuestión, hay que evitar dos peligros.

a) El rechazo sistemático del milagro

El primer peligro es el de la duda previa, basada en un prejuicio contra lo milagroso. Para describirlo me parece que lo mejor es recurrir a un texto de E. Renan, cuya *Vie de Jésus* (1863; trad. cast., *Vida de Jesús*, Edaf, Madrid [3]1981) tuvo un enorme éxito en un momento en que el público no creyente estaba obsesionado por *L'avenir de la science* (libro escrito en 1849, durante la euforia del cientificismo naciente; trad. cast., *El porvenir de la ciencia*, Doncel, Madrid 1976). El texto en cuestión dice:

«La medicina científica, fundada cinco siglos antes en Grecia, era prácticamente desconocida entre los judíos de Palestina del tiempo de Jesús... (¿Había leído Renan el elogio de la medicina que hace Eclo 38,1-15, y el relato de Mc 5,26-27, que si no alaba la medicina científica al menos la presupone conocida?)... En esa situación, la presencia de un hombre superior, que trata al enfermo con dulzura y por medio de algunos signos externos le asegura su restablecimiento, resulta con frecuencia un remedio decisivo. ¿Quién se atrevería a afirmar que en muchos casos, y no tratándose de lesiones del todo características, el contacto con una persona exquisita (*sic*) no vale tanto como los recursos de la farmacia? El placer de verla tiene efectos curativos. La persona en cuestión da lo que está en su mano: una sonrisa, una esperanza, y todo ello no es en vano ... Desde el momento en que se consideraba la enfermedad como castigo de un pecado (Jn 5,14; 9,1s.34. N.B. Jesús descarta justamente esta opinión en Jn 9,3), o como obra de algún demonio, y no como resultado de causas físicas, el mejor médico era el hombre santo, dotado de poder en el orden sobrenatural. Curar se consideraba algo moral; Jesús, que tenía conciencia de su fuerza moral, debía creerse especialmente dotado

para curar. Convencido de que el roce de su vestido (Mt 9,32-33; Lc 13,11.16), la imposición de sus manos (Lc 4,40), la aplicación de su saliva (Mc 8,23; Jn 9,6), eran beneficiosas para los enfermos, se habría mostrado duro si a quienes sufrían les hubiese negado un alivio que estaba en sus manos el concedérselo» (reed. en la col. Livre de poche, París 1965, p. 85-86).

Renan explica su opinión personal sobre el porqué de este rechazo previo del milagro en el *prefacio* de su libro:

«Los milagros pertenecen al tipo de cosas que nunca llegan a producirse. Sólo los crédulos creen verlos. Pero no se puede citar un solo caso que se haya producido ante testigos capaces de constatarlo ... Por el hecho mismo de admitir lo sobrenatural, se está fuera de la ciencia, se admite una explicación que no tiene nada de científica, una explicación de la que prescinden el astrónomo, el físico, el químico, el geólogo, el fisiólogo, y de la que el mismo historiador podría prescindir también» (ibídem, p. 11s).

En este cientificismo radical el acento se pone exclusivamente sobre las «leyes de la naturaleza», lo que de ningún modo corresponde a la concepción bíblica del milagro. A lo largo del relato analizado en este capítulo, el admirable sentido común del ciego curado se ríe del «poder» atribuido a las «personas exquisitas»: «Nunca jamás se oyó decir que nadie abriera los ojos a un ciego de nacimiento» (Jn 9,32).

Busquemos, pues, refugio en la hipótesis crítica de una elaboración legendaria. R. Bultmann, en su comentario de Juan, la adopta por un motivo que él estima «teológico», dado que el mismo concuerda perfectamente con su concepción de la fe como «decisión sin pruebas»: Dios no puede derogar leyes que él mismo estableció en la naturaleza en cuanto creador[3]. Sin embargo, todo «hombre divino» (*theios aner*), judío o griego, debe verse rodeado de una aureola sobrenatural. Por lo tanto, bastaría buscar algunos paralelos literarios para las curaciones de ciegos, tanto en los sinópticos como en Juan. Nuestro relato, comparado con los de Mc 8,22-26 (donde también se recurre al gesto de la saliva) y Mc 10,46-52, resulta más desarrollado debido a su marcado carácter apologético y a su conexión con el tema teológico de Jesús «luz del mundo». R. Bultmann recompone un conjunto artificial constituido por Jn 9,1-41; 12,44-50; 8,21-29;

3. Véase el excursus 5, p. 181-184, donde se exponen las ideas fundamentales de R. Bultmann con respecto al milagro.

12,34-36 y 10,19-21. El relato «primitivo», sacado de la «fuente de los signos», habría sido ampliado por el evangelista (a quien Bultmann atribuye Jn 9,4-5.22-23.29s.39-41); los editores finales habrían añadido 9,16s y 9,35-38.

No me detengo a discutir todas estas sugerencias hipercríticas. Mis análisis estructurales, que ponen al descubierto la lógica interna del relato actual, no las apoyan en modo alguno. Por lo que al fondo del problema se refiere, lo que necesita una corrección drástica es la doble teoría de la «fe sin prueba» y de la «imposibilidad del milagro»; esa teoría no corresponde ni a la concepción bíblica de la fe –que resulta mutilada- ni a la noción joánica de los signos o señales –cuyos aspectos positivos quedan descartados en la teoría de Bultmann– (cf. Jn 2,11.23; 4,54).

b) La apologética «historicista»

En sentido inverso, el siglo XIX puso en circulación una lectura literalista del relato contenido en Jn 9 con finalidades apologéticas y basada en la concepción del milagro como excepción a las leyes de la naturaleza. Esta excepción debe ser comprobada por medio de una constatación formal, al término de la cual uno se ve obligado a admitir la existencia del milagro, teniéndose por tanto entonces una prueba racional de la intervención de Dios, a menos que uno no se refugie en la mala fe. Ésta era la respuesta directa al planteamiento del problema tal como lo hacía Renan: Dice usted que no hay milagros comprobados por testigos dignos de fe. Pues bien, nosotros demostramos que los ha habido. En cierta manera, las curaciones de Lourdes empezaron a producirse en ese momento, como para poner en solfa a los racionalistas de entonces. Con todo, conviene recordar la postura exacta del *Bureau des constatations médicales* de Lourdes: los médicos se limitan a constatar que tal o cual curación escapa a las explicaciones científicas conocidas; ellos dejan a la Iglesia el cuidado de discernir si en cada caso se trata en realidad de un «signo» sobrenatural.

Volviendo al capítulo 9 del Evangelio de Juan, su finalidad apologética es indudable. Si tomamos todos sus detalles a la letra, no sólo se constata la materialidad del hecho milagroso sino también la existencia de una investigación que prueba la realidad del mismo y de una discusión que descarta sus explicaciones fraudulentas (9,13-34). Sólo

que esta apologética no había sido elaborada en función de las «leyes de la naturaleza» –ni siquiera concebidas a la manera de la cultura griega–, para servir de «prueba» a los sabios de hoy día. La apologética de Jn 9 se enmarcaba enteramente en el sistema de pensamiento de los judíos contemporáneos de Jesús y del evangelista. En función de este contexto, ella invita a ver en la curación del ciego de nacimiento las «obras de Dios» realizadas por Jesús; por otra parte, el simbolismo del relato influye fuertemente sobre su composición literaria. Estas observaciones invitan a leer el capítulo con otro espíritu.

2. Validez narrativa e historicidad

El hecho de que el relato sea muy detallado, describa idas y venidas, nos muestre un debate muy vivo acerca de una acción de Jesús y presente unos personajes con caracteres perfectamente definidos, no quiere decir que hemos de tratarlo como una secuencia cinematográfica de los hechos. Por otra parte, aun en ese caso, no habría que olvidar que la técnica del cineasta interviene para determinar el ángulo de las tomas, el montaje de las escenas seleccionadas... Aquí, el arte del narrador es incontestable. Pero, justamente, lo único que prueba todo esto es la calidad o validez de su «narrativa» en la construcción de un conjunto que ante todo hay que considerar en bloque. Para captar la «verdad» del relato adoptando uno mismo el punto de vista «evangélico» –que no se limita a ser «histórico» en el sentido de los modernos–, conviene alejarse lo suficiente como para poder contemplarlo como un todo.

Se comprueba entonces que su enraizamiento en la Jerusalén antigua –la anterior al año 70– es excelente, hasta el punto de afirmar que en el texto hay *un fondo tradicional* incontestable. Sobre los lugares: el autor conoce la piscina de Siloé por su nombre semítico, enmascarado en la transcripción griega del mismo. Sobre las personas: su presentación del medio ambiente fariseo, con su radical apego a las minucias del sábado, es tan exacto como el que nos ofrecen los sinópticos. Sin embargo, Juan generaliza las ideas para atribuírselas al conjunto de los «judíos» (9,18.22.24, donde no es posible ver implicados a sólo los «habitantes de Judea» que en seguida se declararán «discípulos de Moisés», 9,28). Por lo que se refiere a la ubicación temporal de la perícopa en la vida de Jesús, no se precisa, como también se

dejan sin precisar los lugares en que se producen el encuentro de Jesús con el ciego y posteriormente la discusión de este último con los fariseos. Esto se discutía ya en la época de los padres de la Iglesia, cuyas opiniones podemos verlas resumidas en el comentario de J. Maldonado (p. 712s).

Pero el hecho de que en el relato no existan cosas inverosímiles no demuestra sin más que su composición no haya obedecido a una «construcción», en la que los artificios escénicos siempre tienen su parte. Y es que no existe narración que escape a esta necesidad. Incluso aquéllas escritas por historiadores profesionales, y por lo tanto con un objetivo estrictamente «historiográfico» (en el sentido crítico del término), son fruto de una elaboración artística porque la misma narración no es una ciencia sino un arte. En nuestro caso, la narración está presidida por un esfuerzo de actualización, en función de los centros de interés que guían el pensamiento del evangelista. Esto debe hacernos prudentes a la hora de apreciar la densidad histórica de los detalles. La «verdad» del relato, que afecta a cuestiones teológicas muy profundas, no se confunde con la *exactitud* superficial que meramente se atiene a la materialidad de los elementos narrativos. Si a partir de la curación del ciego de nacimiento se quiere construir un razonamiento apologético, hay que empezar aceptando el punto de vista del evangelista, que implícitamente discute con un adversario *judío* para saber si Jesús hace o no las «obras de Dios» sin contradecir la Ley de Moisés, a pesar de que su actuación va en contra de la interpretación acostumbrada de la misma, y cumpliendo las Escrituras proféticas para mostrar que realmente él es el «Enviado» de Dios (9,7).

Por lo que a la posibilidad física de la curación se refiere, es evidente que todo historiador racionalista se inclinaría a ver en ella una tradición legendaria... si hechos semejantes no se relacionasen de manera directa con la fe en Jesús en el marco moderno de los exámenes médicos. Como ya he dicho antes, las curaciones de Lourdes llegaron justamente a tiempo para contrarrestar el racionalismo porfiado de Renan. Recordemos a este propósito que todas las curaciones explicables por causas psicológicas son descartadas de manera sistemática por el *Bureau des constatations médicales*, aunque los beneficiarios puedan legítimamente ver en ellas dones de Dios. Los hechos modernos reconocidos como reales –e interpretados como «milagros» por autoridades religiosas que por oficio se muestran sumamente cautas– abo-

gan en favor de la *posibilidad* material de los milagros evangélicos. A su vez, a los milagros modernos, independientemente de todas las especulaciones sobre las «leyes» de la naturaleza, hay que aplicarles el principio afirmado por Jesús en lo referente al sentido y al discernimiento de sus milagros en cuanto «signos» (Mt 11,4-6 = Lc 7,22-23). Lo que en definitiva cuenta es la manera como Dios ofrece *signos* de su gracia compadeciéndose de los males humanos, en condiciones que ponen esos signos en relación inmediata con el «evangelio anunciado a los pobres». *Pero el discernimiento no se reduce jamás a una simple evidencia racional.* Jesús mismo concluía la enumeración de los signos realizados por él diciendo: «¡Bienaventurado aquel que en mí no encuentre ocasión de tropiezo!» Jn 9 gira en torno a este problema del discernimiento. Pero es justamente entonces cuando el «juicio» –es decir, en este caso la división de los pareceres– tiene lugar entre el público.

En cualquier caso, el contenido teológico del relato, tanto por su relación con la fe en Jesús como por los simbolismos atribuidos a la curación del ciego, supera ampliamente las discusiones apologéticas. Realmente se palpa la dimensión «histórica» de la vida de Jesús, aunque desde el punto de vista exegético resulte prudente no apurar demasiado los detalles de la narración. De lo contrario, se correría el peligro de desacreditar la operación emprendida. En este sentido, yo me limito a aplicar a un caso concreto los principios generales que regulan el estudio histórico de los textos evangélicos. El punto de vista adoptado por sus autores determina el objeto formal de su enseñanza. Ésta necesita un apoyo realista en la evocación concreta del pasado. Sin embargo, hay que distinguir inteligentemente entre *la interpretación verdadera* del acontecimiento evocado y *las diversas modalidades de esa evocación*, más o menos precisa, más o menos convencional en sus detalles narrativos. Una vez recordado este punto de forma muy general, podemos pasar a la lectura «evangélica» del relato.

IV

PARA UNA LECTURA «EVANGÉLICA» DEL RELATO

La lectura «evangélica» de esta larga narración no se verá sobrecargada por consideraciones apologéticas acerca del milagro realizado por Jesús. En efecto, se trata de una lectura «creyente», a la que por lo tanto el milagro como tal no le plantea ningún problema. Nuestra lectura gira más bien en torno al tema de la fe en Jesús tal como el evangelista lo comprendió y se lo expuso a sus lectores. Como en los textos analizados anteriormente, se trata de una lectura contemplativa y meditativa, que yo hago identificándome con alguno de los protagonistas de la historia.

1. Punto primero

Yo podría ser un espectador anónimo: un vecino, un transeúnte acostumbrado a ver al ciego mendigando (9,8). En tal caso se me plantearía la cuestión del sentido de este signo (9,16) y me vería obligado a hacer una elección frente a Jesús. Finalmente, según el simbolismo del relato, ¿seré yo de los que recobran la vista o de los que se vuelven ciegos (9,39)? Terrible privilegio de la libertad: el hombre la recibe como un don precisamente para que pueda realizar esa elección. También me podría identificar con alguno de los discípulos que acompañan a Jesús. Escucharía entonces de sus labios que debo esforzarme por superar esa mentalidad que espontáneamente relaciona la miseria física con el pecado (9,3). Yo descubriría que la acción de Jesús revela que él es la «luz del mundo» y el realizador de las obras de aquel que lo envió (9,4-5). Creyendo ya en él, me dejaría educar por él, a fin de que mi fe se hiciese más profunda. Naturalmente, yo estaría ausente durante una buena parte de la historia: desde el envío del ciego a la piscina de Siloé hasta el momento en que Jesús se encuentra de nuevo con él (9,7*b*-34). Pero sería testigo del cambio de situación que lleva al ciego curado a creer en el Hijo del hombre (9,35-38). Comprendería entonces por mi parte que existe una ceguera peor que la física: la de quienes se fían de la propia luz y, consecuentemente, pierden la visión. A éstos, Cristo, luz del mundo, *no puede* iluminarlos, por lo que «su pecado permanece» (9,40-41).

Una última posibilidad, sin duda la mejor, es la de identificarme

con el ciego. En efecto, ¿no soy yo ciego de nacimiento y no quedan siempre en mí tinieblas que necesitan ser iluminadas por Cristo, luz del mundo? Soy el ciego que mendiga una limosna de los transeúntes. Pero, ¿qué me pueden dar éstos mientras yo carezca de lo esencial, la luz? Este hombre, que pasaba fortuitamente, ha hecho algo que a ningún otro se le había ocurrido antes: ha untado mis ojos con su saliva y me ha ordenado ir a lavarme a la piscina del «Enviado». Yo no le pedí algo que no le hubiese pedido a todo el mundo, pero él tomó la iniciativa. ¿Debo creer? ¿He de hacer lo que él me ha ordenado? ¿Tiene el agua de esa piscina un poder superior a todas las otras aguas? Fui, me lavé y ahora veo. Pero, ¿dónde se ha metido Jesús?

2. Punto segundo

«Composición de lugar» variada: fuera de la alusión a la piscina de Siloé, destruida desde hace tiempo, el evangelista no explicita en qué lugares se desarrollan los diálogos. Cada uno de ellos puedo situarlo donde más me guste: al principio, tal vez en una de las puertas del templo, donde el ciego podría mendigar de los numerosos visitantes que entran y salen; pero, a continuación ¿dónde se encuentran los fariseos, los padres del ciego –sin duda en una humilde casa de suburbio–, y el ciego mismo curado una vez que los fariseos lo han expulsado y se encuentra de nuevo con Jesús? Toda la tensión dramática reside en la psicología de los que toman parte en la acción. Más que los lugares, estoy invitado a examinar de cerca los personajes que intervienen.

3. Punto tercero

Los miro, yo el ciego curado, con mis ojos totalmente nuevos. Experiencia desconocida. Los vecinos y la gente en general me preguntan. «¡Naturalmente que soy yo!» Sé lo que me ha pasado, pero hasta el momento no comprendo la razón. Una gracia de Dios, seguramente, en la que yo ni siquiera había soñado. *Él* fue quien tomó la iniciativa. ¿*Quién* es y *dónde* está? No lo sé. Se diría que la gracia de Dios pasa de incógnito por nuestras vidas. Los entendidos son sin duda esos miembros de asociaciones piadosas a los que se me conduce

para que les explique lo sucedido. Se lo explico, cosa que no es difícil. No, desde luego, la causa misteriosa de la gracia, que yo no comprendo, sino sus efectos. El resultado de todo ello me plantea una cuestión: no puedo ser neutral ante la experiencia de una gracia recibida de Dios. Los sabios, por su parte, se enzarzan en una discusión. «Ir contra la Ley de Dios», dicen unos. «Obrar tales signos», dicen otros. Por lo que a mí respecta, tengo ya una idea de la verdad: quien me dijo que fuera a la piscina a lavarme sólo puede ser un profeta enviado por Dios. ¿Por qué no quieren creerme? O, mejor, ¿por qué no quieren admitir la realidad del signo realizado en mí?

Mis padres son personas sencillas: ¿Por qué se les complica la vida con este asunto? Ellos saben perfectamente que yo era ciego y que ahora veo. Es a mí a quien toca dar testimonio de este cambio. Una vez recobrada la vista, yo tendría necesidad de *otra* luz: la que me haría comprender el misterio de mi curación explicándome quién es el hombre que me ha curado. En voz baja se me susurra que es peligroso hablar con él. Entre la muchedumbre, algunos sugieren que él podría ser el Cristo, el Mesías que esperamos como nuestro liberador. Pero las autoridades responsables han decidido excluir de la comunidad a quienes lo reconozcan como tal. No veo por qué. Se acercan una vez más. Nuevo interrogatorio a la vista. Les haré frente. Me dicen: «¡Da gloria a Dios!» Naturalmente, ya que he sido curado. «Este hombre es un pecador.» ¿En qué se basan para hacer semejante afirmación? «Si este hombre es un pecador, no lo sé. Lo que yo sé es que antes era ciego y ahora veo.» Se muestran del todo obstinados. No creo que obren de buena fe. Ya les he explicado la gracia que he recibido. Merecen que alguien les dé una lección. El hombre que me curó era seguramente un maestro, pues le acompañaba un grupo de discípulos. He aquí, pues, la mejor respuesta que les puedo dar: «Si queréis escuchar una vez más mi testimonio, ¿es tal vez porque estáis pensando en haceros discípulos suyos?» Es sólo una escapatoria, porque ya sé que ellos no desean en modo alguno ser sus discípulos. Echan espumarajos de rabia: «¡Nosotros somos discípulos de Moisés y no, como tú, de ése!»

En el fondo, yo le había dado mi adhesión sin que me diese cuenta de ello. Sin duda él es el Cristo y yo era un cristiano anónimo, sin conciencia de serlo. Este solo hecho basta para que ellos me expulsen de sus reuniones comunitarias: «Naciste en pecado, ¿y nos vas a dar lecciones?» Ellos achacan así mi ceguera al pecado. *Él*, en cambio, no

lo ha hecho, puesto que me ha curado. Si lo encontrase de nuevo, lo seguiría a dondequiera que fuese y anunciaría en voz alta todo lo que él ha hecho por mí.

Ahí está. También ahora es él quien toma la iniciativa de la conversación: «¿Crees tú en el Hijo del hombre?» Estoy dispuesto a hacer todo lo que me diga aquel que me hizo ver la luz. ¿No es él mismo la luz del mundo? «¿Y quién es, Señor, para que yo crea en él?» «Lo estás viendo: soy yo, que hablo contigo.» Descubrimiento conmovedor. Ahora no son únicamente los ojos de mi cuerpo los que han recobrado la vista, por una gracia de Dios. También el corazón tiene ojos. «Creo, Señor.» Querría permanecer largamente postrado a sus pies. Ahora veo, pero con otra vista. Él mismo en ese «Enviado» que misteriosamente designaba la piscina en que se abrieron mis ojos. ¿Por qué quienes me interrogaban se niegan a reconocer también esta luz? Ellos tienen la pretensión de ver y de saber, pero en realidad se vuelven ciegos y cada vez se hunden más en su noche.

4. Punto cuarto

Jesús, a tu alrededor los hombres se dividen. Es algo inevitable: es el «juicio» de Dios que se actualiza. Y siempre será así. Larga reflexión sobre esta necesidad misteriosa que tan de cerca toca el problema fundamental de la libertad humana. Sólo la gracia puede, en cada caso, curar los ojos ciegos o cegados. ¿Y si los ciegos rechazan la luz?... Coloquio con Jesús. Prolongada acción de gracias. Oración de petición para que mi comprensión de Cristo, luz del mundo, sea cada día más profunda. Oración de intercesión por los ciegos que todavía no ven, por quienes dudan ante el discernimiento de esta luz, y sobre todo por quienes se hunden en las tinieblas y en la ceguera. Jesús no los condenó: lamentó su desgracia. Pero su gracia no cesará de perseguir a estos nuevos ciegos para curarlos, como a mí. Decididamente, la lectura crítica del texto no impide su meditación espiritual; más bien la favorece.

CONCLUSIÓN

En la parte segunda del libro he tratado de ilustrar con ejemplos concretos los principios expuestos en la parte primera. Para ello he utilizado un método en que el análisis crítico de los textos va íntimamente unido al estudio teológico de los mismos, y en que la exégesis desemboca en la lectura espiritual de la Escritura. Este último aspecto creo haberlo mostrado recurriendo a la meditación de estilo «ignaciano», para proponer finalmente una lectura «evangélica» de cada texto: una y otra vez se ha visto que la lectura «evangélica» no era algo añadido superficialmente a las investigaciones precedentes, sino que éstas la fueron preparando de manera muy directa. También se ha demostrado sin lugar a dudas que el estudio crítico de los textos pone de relieve la diversidad literaria de éstos, a pesar de que sólo hemos tocado material narrativo. Sólo nos falta sacar algunas conclusiones generales de todas estas experiencias tan diversas.

I

REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LOS TEXTOS

1. Se trata de textos «evangélicos»

Todos los textos analizados eran *evangélicos*. No resulta inútil insistir sobre este aspecto si tenemos en cuenta que el género literario «evangelio», en cuanto predicación y anuncio de la buena nueva de Jesucristo, determina el objetivo de todos estos relatos. La clasifica-

ción de los libros del Nuevo Testamento en tres categorías –libros históricos, cartas y escritos proféticos (únicamente el Apocalipsis)– debe abandonarse sin reticencias. Tal clasificación fue propuesta de una forma pragmática por los autores antiguos griegos y latinos, según los modelos que su cultura les ofrecía. Lo que ellos entendían por *historia* (es decir, «narración») no corresponde ya a lo que nosotros englobamos bajo ese término desde el momento en que las preocupaciones críticas dominan el estudio de los materiales literarios que posibilitan nuestro conocimiento del pasado. En la antigüedad grecolatina había narraciones que no remitían a la *historia*. Se conocían también los relatos de ficción: epopeyas, mitos, fábulas, novelas, parábolas, etc. Para que hubiese historia era necesario que el relato no fuese una invención puramente imaginaria sino que tratase de informar sobre un pasado desaparecido, a fin de mantener vivo su recuerdo y de darlo a conocer a quienes no habían participado personalmente en las experiencias narradas. Desde este punto de vista, para los eruditos judíos –por ejemplo, Flavio Josefo– todos los libros narrativos de la Biblia remitían a la *historia*. Para el cristiano, los cuatro Evangelios y los Hechos de los apóstoles también pertenecían evidentemente a la historia, debido a que no eran equiparables a las epopeyas homéricas, atiborradas de aventuras de los dioses, ni a los mitos de la *Teogonía* de Hesíodo, a las fábulas de Esopo o a las novelas que desde el período alejandrino tuvieron una cierta popularidad (aunque las más antiguas eran orientales: egipcias, mesopotámicas, arameas, etc.). Basta consultar los libros de Orígenes *Contra Celso* para ver la diferencia que un autor cristiano establece entre estos dos tipos de lecturas (véase en la colección Sources chrétiennes, números 132, 136, 147, 150, 227).

El punto débil de esta defensa apologética es justamente no haber apuntado *de manera directa a las funciones* religiosas desempeñadas por textos que la multiplicación de los manuscritos hacía que fuesen tan accesibles a los lectores paganos como las obras de los autores profanos. No es que dichas funciones cayesen en el olvido, pero quienes las tienen en cuenta son los predicadores cristianos. Comprobamos así que los Evangelios desempeñaron su papel dentro de la literatura «funcional» de la Iglesia, permitiéndoles a los creyentes acercarse a Jesucristo. *Jesús*: es decir, Jesús de Nazaret *en su realidad histórica*, alcanzada con los matices –y los límites– inherentes a las diversas modalidades de su evocación. *Jesucristo*: es decir, Jesús tal como lo comprendió la predicación apostólica, *en su verdad misteriosa* de Hijo

de Dios hecho hombre, mediador de la salvación, «entregado por causa de nuestras faltas y resucitado por causa de nuestra justificación» (Rom 4,25). A los predicadores les importaba poco el hecho de que la comprensión de esta «verdad» evangélica de Jesucristo fuese haciéndose progresivamente más profunda, a la luz de la resurrección y bajo el impulso del Espíritu Santo, a medida que el anuncio de la buena nueva hacía frente a nuevas situaciones y a problemas hasta entonces desconocidos. Ellos tomaban todo el Nuevo Testamento *en bloque* para, a su vez, presentar la buena nueva de Jesucristo; de esta manera iluminaban unos libros con otros y vinculaban la doctrina así presentada con los escritos del Antiguo Testamento –que entretanto se había convertido en *su* libro–. Los Evangelios considerados globalmente y cada perícopa en particular desempeñaban así de manera instintiva la función de alimentar la fe de los fieles, que por lo demás no pedían otra cosa. La defensa apologética de los textos contra Celso –y más tarde contra Porfirio– fue una operación más especializada, y consiguientemente más limitada, porque pretendió defender la realidad de la *historia* tal como la entendía la erudición grecolatina.

2. El sentido espiritual de la historia vivida

Dentro del marco cultural que acabo de evocar, los *pragmata* o las *res* de que hablan los textos evangélicos –es decir, en el lenguaje actual, la historia vivida– eran objeto de una interpretación que mostraba el sentido «espiritual» de los mismos. Tomo del cardenal H. de Lubac la terminología que él usa para caracterizar la «inteligencia de la Escritura» según Orígenes: *Histoire de esprit* (colección Théologie 16, París 1950). La interpretación espiritual entraña la comprensión del contenido de los relatos, y por lo tanto de su texto mismo, a la luz del Espíritu Santo. Porque el «espíritu» está presente bajo la «letra» (2Cor 3,8). El «espíritu» señala la presencia del misterio salvífico en el menor de los acontecimientos en que participó Jesús. La fe cristiana nos da acceso a ese misterio. De ello se deriva una consecuencia práctica de suma importancia: el anuncio –oral o escrito– del evangelio no puede limitarse al conocimiento material de la vida y milagros de Jesús, al aspecto «factual» de los acontecimientos de su vida. Tal anuncio implica la comprensión creyente y exige la interpretación adecuada de la vida de Jesús, no desde un punto de vista sociológico, o

político, o cultural, o filosófico, o incluso psicológico, sino en el sentido de que dicha vida muestra *la realización del designio salvífico*, inaugurado por Dios en el Antiguo Testamento y continuado ahora en la historia «sacramental» de la Iglesia.

Es éste un ángulo de mira muy particular para analizar la historia vivida. Para caracterizarlo, y al mismo tiempo clarificar la compleja noción de «historia» por medio de un término técnico adecuado –aunque convencional–, he identificado la interpretación incorporada en los relatos evangélicos con la dimensión «historial»[1] de los mismos. Ésta implica evidentemente una referencia a la persona de Jesús en su realidad «histórica», y al mismo tiempo una referencia a la historia y a los textos bíblicos que «tuvieron su cumplimiento» en Jesús, así como una tercera referencia a la actualidad eclesial, campo donde se despliega el misterio salvífico. No existe texto evangélico que no testimonie estas tres dimensiones, que en un grado u otro son determinantes en la elaboración literaria de los textos[2]. Esta constatación supone ya de entrada que los relatos no son simples «calcos» de la historia empírica de Jesús. Si los Evangelios nos contasen de manera pormenorizada todos los detalles de esa historia empírica tendríamos una vida de Jesús al gusto de los historiadores modernos, de la que sin embargo estarían ausentes dos dimensiones esenciales: su referencia a las Escrituras cumplimentadas, que con frecuencia dejan su impronta literaria en los textos evangélicos, y su referencia a la experiencia cristiana, que esos mismos textos evangélicos pretenden estructurar y alimentar de diversas maneras según la naturaleza de su contenido.

3. La referencia «histórica» de los relatos

a) Evocación e interpretación de la historia

Es evidente que el aspecto «historial» de los relatos no puede subsistir si no cuenta con un apoyo «histórico». El evangelio en cuanto tal narra una experiencia humana real, una serie de acontecimientos de los que Jesús es centro y protagonista. Las más de las veces, los textos evangélicos incorporan todos los elementos de su interpreta-

1. Véase el excursus 4, sobre el sentido de «historial» e «histórico», p. 113ss.
2. Véase anteriormente, p. 77-86.

ción en el relato mismo de los acontecimientos. Sólo excepcionalmente interrumpen el relato para dar paso a reflexiones teológicas de su propia cosecha.

Podemos citar, por ejemplo, los testimonios de la Escritura que subrayan la narración en el Evangelio de Mateo (Mt 1,22; 2,15*b*.17.23*b*; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4; 27,9). En este mismo sentido, en el Evangelio de Juan, además del *prólogo* (1,1-5.9-18), habría que señalar la conclusión del diálogo de Jesús con Nicodemo (3,16-21, donde insensiblemente se pasa del discurso de Jesús a las reflexiones del evangelista), la reflexión teológica sobre un dicho de Jesús (7,38*b*-39), la reflexión sobre la «profecía» involuntaria de Caifás (11,51-52), la conclusión relativa a la incredulidad de los judíos (12,37-43), los testimonios escriturísticos relativos a la muerte de Jesús (19,24*b*.28*b*.36-37).

Sería un error reducir a estos pocos casos más claros la aportación propia de cada evangelista: ésta actúa tanto en la manera de transmitir los dichos de Jesús como en la construcción literaria del material narrativo. Seguramente es necesario que la *interpretación* de la historia de Jesús, que constituye el aspecto «historial» de los relatos, se apoye en una *evocación* lo suficientemente concreta y elocuente como para que el conocimiento del misterio de *Jesucristo* no se reduzca a meras abstracciones. En este sentido, estaba en lo cierto E. Käsemann al reprocharle a su maestro R. Bultmann tal desinterés por la historia de Jesús que corría el peligro de transformar el «Cristo de la fe» en «cifra mitológica».

Ahora bien, para evitar esta desviación no hay que caer en el extremo contrario y postular la exactitud material para cada uno de los detalles incluidos en los relatos en nombre de una «inerrancia» mal comprendida que nos llevaría a analizar estos textos como si de cánones conciliares o de tesis de teología especulativa se tratase. En un libro reciente sobre la historicidad de los Evangelios leo lo siguiente: Todo ha sucedido tal como está descrito en los textos: «Cinco panes y dos peces» (Mc 6,38*b* y paralelos). De no retener estas cifras exactas, se cedería –dice el autor del libro en cuestión– a los caprichos de la exégesis «racionalista». Éste no es precisamente un ejemplo de cómo se ha de entender el *arte* de la narración en no importa qué historiador: *todo relato es una construcción literaria* en la que el autor deja impresa la propia marca conformándose a los convencionalismos de la cultura en que vive; si ésta acepta las imprecisiones y los datos aproximados en los detalles que no afectan a lo esencial de su propósito, el

historiador recurrirá también sin escrúpulo a las aproximaciones. El historicismo que aquí criticamos aún comprende peor la *función* de cada una de las narraciones concretas en el marco general del evangelio. Esta función, presentida instintivamente por la lectura más sencilla realizada con fe, se puede describir con precisión por medio de los análisis metódicos de la exégesis científica.

b) La función de los relatos y su «puesta en forma»

Desde el punto de vista literario, la función es la que determina la «puesta en forma» de todo relato. La materia histórica, basada en recuerdos y transmitida por medio de una tradición viva en comunidades que nutren con ella su fe, *es capaz de recibir formas concretas muy diversas*, las cuales están en relación con los aspectos vitales de la comunidad eclesial.

Todos los ejemplos analizados en la parte segunda del libro se referían seguramente al misterio de Cristo, visto desde diversos ángulos: su calidad de Mesías regio heredero de las promesas hechas a David (anunciación), su realeza no reconocida por las autoridades del judaísmo y sí en cambio por algunos miembros de las naciones paganas (episodio de los Magos), su realeza paradójicamente revelada por su pasión y muerte en cruz (lectura real de la pasión); su filiación divina en el sentido más fuerte de la palabra, confirmada por la experiencia apocalíptica de su bautismo (relato del bautismo de Jesús), pero presente ya desde el momento de su concepción en el seno de María (anunciación); su victoria ejemplar sobre el Maligno (episodio de la tentación) y sobre la muerte (anuncio de su resurrección); su revelación como «pan de vida» (multiplicación de los panes según el Evangelio de Juan) y como «luz del mundo» (episodio del ciego de nacimiento). Toda lectura de las narraciones evangélicas es necesariamente cristológica. Y es también eclesial, en el sentido de que pone en evidencia aspectos de la experiencia cristiana más actual: anuncio del evangelio a todas las gentes (episodio de los Magos), invitación a todos los creyentes para que a ejemplo de Jesús triunfen del mal (episodio de la tentación), participación sacramental en la vida de Cristo resucitado por medio del bautismo (episodio del bautismo de Jesús) y del banquete eucarístico (multiplicación de los panes).

La enumeración podría alargarse indefinidamente. Sus puntos de llegada –es decir, la referencia a la actualidad eclesial– no son algo *superpuesto artificialmente* a los textos evangélicos, sino que *están*

inscritos en la trama misma del relato. El primer objetivo de todo análisis literario es el de identificar la (o las) intención(es) de cada perícopa, respetando fielmente la naturaleza de la composición. La dimensión «histórica» es inseparable de la dimensión «teológica».

Ni los padres de la Iglesia ni los comentadores medievales o modernos conocedores de la exégesis patrística olvidaron nunca este aspecto. Los comentadores contemporáneos, después de decenios de ásperas discusiones acerca del «Jesús de la historia», han vuelto a encontrar por medio de la crítica los caminos que permiten el acceso a esta contemplación del «Cristo de la fe», sin separarlo ya de «Jesús de Nazaret». No faltarán quienes, movidos por la pereza intelectual o espantados por la sola sombra de la «crítica» bíblica, se sientan tentados de concluir: ¿Era necesario hacer este viaje, cuestionar tantas cosas en la historia evangélica, exponer a tales peligros la «fe de los humildes» en nombre de una exégesis que se hacía pasar por «científica», para finalmente volver al punto de partida? ¿No habría sido preferible dejarse llevar por la «tradición», repitiendo incansablemente lo que siempre se había dicho desde la antigüedad cristiana y que la «crítica» bíblica en mala hora cuestionó? Este tipo de mentalidad siempre ha existido. En el siglo XIX muchos no se dieron cuenta del giro capital que se estaba produciendo en la cultura occidental, no solamente en el campo de las nuevas filosofías, a las que los espíritus en cuestión no pudieron hacer frente, sino también en la crítica literaria e histórica, que entonces justamente tomaba el vuelo de manera decidida. Éste fue el motivo de que en el catolicismo (y en un cierto protestantismo conservador) la exégesis bíblica estuviese entonces en plena decadencia, lo que sin duda hay que lamentar. Por impotencia o por miedo, la aplicación del «método histórico» a los Evangelios se dejó en manos de los críticos racionalistas y liberales.

En tales condiciones, ¿qué posibilidades le quedaban a la apologética defensiva? En la antigüedad, Orígenes había hablado en plano de igualdad con Celso, de la generación anterior a la suya, porque participaba de la misma cultura y conocía todos los resortes de sus métodos. Los apologistas del siglo XIX ya de entrada estaban fuera de carrera por su misma formación cultural. Fue necesario esperar a la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén (1890) para que las cosas empezasen a cambiar. Por eso, ¿cómo admirarse del cariz que tomó la crisis modernista? El protestantismo liberal, el modernismo, la escuela de la historia de la religión, la «interpretación existencial» y la

«desmitologización» de R. Bultmann *no acertaron con la solución adecuada de los nuevos problemas* por ellos planteados por dejar de lado sistemáticamente una parte de los datos. *Pero los problemas discutidos no eran algo inventado por ellos*, sino que respondían a la realidad. Sería absurdo negarlos para deshacerse de ellos más fácilmente. Los métodos utilizados para solucionarlos necesitaban ser puestos al día en puntos importantes, pero a la vez tenían aspectos positivos, que la exégesis católica ha ido asimilando después progresivamente. Uno de los datos más nuevos que la exégesis se ha visto obligada a tomar en consideración como consecuencia del afianzamiento del «método histórico» ha sido la diversidad interna del «soporte narrativo» que encontramos en las perícopas evangélicas. Este punto merece que le dediquemos una atención especial por tratarse de un descubrimiento ligado al marco cultural que hemos heredado del siglo XIX, descubrimiento que todavía hoy es tema de estudio.

II

LA DIVERSIDAD DEL «SOPORTE NARRATIVO» EN LOS EVANGELIOS

El tema de la *función* desempeñada por cada uno de los textos en la vida de la Iglesia para la que fue compuesto –es decir, el tema de los diversos planos de la «tradición evangélica»– es el primero y principal problema en relación con los «géneros literarios», en los Evangelios como en el resto de la Biblia. El segundo problema, de orden específicamente cultural, se refiere a la forma como los relatos evangélicos *evocan* la historia «factual» de Jesús.

1. El marco de la formación de los textos: la tradición evangélica

a) La teoría de las «fuentes»

Durante el siglo XIX y hasta comienzos del XX, la historicidad de los Evangelios se valoraba en función de la antigüedad de sus *fuentes*. Las más antiguas se consideraban automáticamente las más seguras, por ser las más próximas a los hechos. Así surgió la teoría de las «dos

fuentes» para explicar las relaciones existentes entre Mateo (griego) y Lucas: ambos evangelistas habrían recibido sus materiales en parte de Marcos, y en parte de una fuente anónima, la llamada fuente Q (de la palabra alemana *Quelle*, «fuente»). Esta teoría ha recibido diversas críticas.

Mencionemos algunas. El padre Lagrange señaló que en este dominio los datos de la crítica interna deberían ser contrastados con los testimonios de los escritores cristianos del siglo II. Consecuentemente él, apoyándose en Papías de Hierápolis e Ireneo de Lyón, identificaba la fuente Q con los «*logia* del Señor» (Papías) o con el «escrito de Evangelio» (Ireneo), publicado(s) primeramente por Mateo para los judeocristianos «no helenistas» en la lengua de éstos (Ireneo), «en lengua hebrea» (= no griega, es decir, arameo: Papías). Subsistía una duda: este escrito en una lengua semítica, ¿era un Evangelio completo, comparable al de Marcos, o simplemente un florilegio de dichos del Señor, independientes o enmarcados en un contexto narrativo propio de cada dicho? En todo caso, Mateo y Lucas dispusieron además de fuentes particulares para la materia propia, es decir, sin lugares paralelos.

En 1954 L. Vaganay propuso una hipótesis que complicaba esta nueva formulación de la teoría de las «dos fuentes». Del Mateo arameo primitivo (M), en el que creía reconocer la catequesis de Pedro en Jerusalén, Vaganay distinguió una adaptación del mismo al griego (Mg), que podía presentar una forma parecida al Evangelio de Marcos, pero mejor ordenada (cf. Papías). Además, los materiales comunes al Evangelio canónico de Mateo (Mt) y a Lucas (Lc) mostraban dos ordenaciones diferentes, de tal forma que en ello había que reconocer las huellas de dos fuentes distintas: Mg y Sg (esta última representada especialmente por el «gran inciso» o «gran inserción» de Lucas: Lc 9,51-17,14). Tendríamos así un sistema de tres fuentes, en el que Sg sería simplemente un suplemento de Mg, y Mc correspondería a la catequesis romana de Pedro.

Esta (o estas) hipótesis han sido objeto de otras críticas, y se han propuesto nuevas hipótesis. En particular, varios exegetas han señalado que la reconstrucción literaria de la fuente Q era imposible en gran número de casos debido a que Mateo y Lucas han retocado, cada uno a su manera, los materiales que les son comunes: la fuente Q se convertía así en un ente de razón, o a lo sumo en una etiqueta cómoda para referirse a los materiales que Mateo y Lucas tienen en común. El contacto entre los textos paralelos dejaba de situarse en el plano de nuestros Evangelios actuales para relegarse al plano de su documentación relativamente dispersa (X. Léon-Dufour).

A pesar de estas dificultades, la teoría de las fuentes escritas ha recibido una nueva y compleja reelaboración por obra de M.-E. Boismard, en su *Sinopsis* de los Evangelios (1964) y en su comentario del Evangelio de Juan

(1977). Entre las fuentes primitivas, todas antiguas, y los Evangelios actuales habría que suponer la existencia de un Marcos, un Mateo y un Lucas intermedios, y de un primer Evangelio de Juan; el responsable final de la edición de todos los Evangelios sería Lucas. Las más pequeñas variantes que hoy encontramos en los textos paralelos se explicarían por el trabajo redaccional efectuado en el curso de todas estas etapas. Esta nueva hipótesis está lejos de haber obtenido el visto bueno de los exegetas, aunque, como las de Lagrange y Vaganay, tiene la ventaja de no caer en la idea simplista de una «composición tardía» atribuida a la ligera a los Evangelios por la crítica liberal del siglo XIX. La hipótesis de Boismard combina la idea de las fuentes antiguas y la del trabajo redaccional más reciente: este último puso los medios que estaban a su alcance para que los textos evangélicos cumpliesen la misión que tenían asignada en el momento en que el Nuevo Testamento, después de la muerte de los testigos directos de la vida de Jesús, recibió su forma fija definitiva.

b) Retorno a la idea de tradición

Mientras tanto, se iba abriendo paso una nueva representación de conjunto que dejaba de lado la idea de las *fuentes* para poner en primer plano la *tradición* evangélica. Así se recuperaba un elemento de suma importancia en el Nuevo Testamento. En este sentido, no podemos reprocharle a Rudolf Bultmann el que, ya en 1921, se interesase por la *historia de la tradición sinóptica.* Su error radicó en la insuficiente evaluación de las exigencias de la fe cristiana en materia de conocimiento histórico de Jesús y de las posibilidades de transmisión fidedigna de este conocimiento en comunidades provistas de ministerios responsables. Pero la idea fundamental de la *tradición* evangélica y de su *historia*, reflejada en el estado actual de los sinópticos y del cuarto Evangelio, era buena. También se movía en la dirección justa su esfuerzo por descubrir la relación existente entre la *función* de cada perícopa evangélica y su *forma* literaria. Ambos aspectos han sido considerados válidos por los exegetas, católicos o no, que se han mostrado más críticos frente a los postulados del maestro de Marburgo.

La evolución del problema de las «fuentes» y el desarrollo de los estudios relativos al hecho de la «tradición» en la Iglesia apostólica y subapostólica han modificado totalmente el problema planteado, desde el siglo XIX, acerca de las fechas en que fueron publicados nuestros cuatro Evangelios en su forma definitiva. La verdadera cuestión no es la de las *fechas* sino la de la *fidelidad* con que la *tradición* evangélica se

transmitió y fue «puesta en forma», bien en tiempo de los apóstoles, bien, sobre la base del testimonio de éstos, en tiempo de sus sucesores legítimos que no querían perder el recuerdo fiel de dicha tradición.

2. Las leyes de la composición literaria en la tradición

No se puede dilucidar el problema del valor propiamente histórico de los materiales así transmitidos sin antes examinar las leyes que han condicionado la «puesta en forma» de cada uno de ellos en el marco general de la «tradición» evangélica. Este aspecto crítico de la cuestión está en relación con el medio ambiente cultural en que se transmitieron y recibieron forma los materiales evangélicos.

a) Las tradiciones evangélicas en su medio ambiente cultural

Aunque todos los textos actuales han llegado hasta nosotros en lengua griega, no es precisamente en dirección de la cultura griega hacia donde hemos de volvernos para encontrar modelos del «arte del relato» practicado en la tradición evangélica. En la medida en que los textos fueron compuestos directamente en griego, la investigación no ha de perder de vista el judaísmo helenístico, que legó la Biblia griega a las Iglesias fundadas a la sombra de sus sinagogas; dichas Iglesias se consideraban a sí mismas como las herederas legítimas de Israel. Este punto lo he destacado ya antes, a propósito de la conclusión del libro de los Hechos de los apóstoles[3]. Por lo tanto, si se buscan modelos literarios para relatos que habrían sido escritos directamente en griego o que habrían recibido en esta lengua su forma final, hay que mirar en dirección de la versión de los Setenta. Esto es lo que aquí se ha hecho al estudiar el relato de la anunciación –cuya atribución a Lucas no es posible poner en tela de juicio, cualesquiera que sean las fuentes utilizadas por el evangelista– y el de la multiplicación de los panes. Lo mismo podríamos decir con respecto a todos los pasajes analizados en este libro, en la medida en que en su texto se transparentaban reminiscencias de la versión de los Setenta.

De suyo, esto no determina de antemano la mayor o menor anti-

3. Véase anteriormente, p. 138-141.

güedad de las tradiciones concretas así puestas por escrito. Efectivamente, el bilingüismo estuvo presente desde el primer momento en la Iglesia, incluso en Jerusalén (cf. Act 6). La traducción al griego de tradiciones proclamadas primeramente en una lengua semítica –más probablemente en el arameo hablado por los discípulos galileos de Jesús e incluso por los habitantes de Jerusalén, si nos fiamos de los nombres de lugares conservados (Jn 5,2; 19,13.17; Act 1,19)– no suponía ningún problema especial en una población en que no escaseaba el elemento bilingüe (Andrés y Felipe, discípulos galileos de Jesús, llevan nombres griegos, cf. Jn 12,20-22). En tales condiciones, la transmisión de los materiales evangélicos pudo muy bien hacerse en ambos sistemas lingüísticos desde la época más antigua, aunque la transmisión griega conservó naturalmente las señales de su semitismo original, más o menos acentuadas según el arte, la habilidad o el gusto de los traductores y redactores. Consiguientemente, para asignar una fecha a la «puesta en forma» o a la fijación final de una u otra perícopa hay que recurrir a otros criterios y no limitarse a los de la lengua, semitizante o no: el criterio del contenido, en la medida en que el mismo se relaciona con los problemas candentes de una u otra época (por ejemplo, el relato de la curación del ciego de nacimiento de Jn 9 con la excomunión de los judeocristianos); el criterio de la multiplicidad de recensiones del mismo relato (por ejemplo, de la multiplicación de los panes, que muestra las señales de un cierto desarrollo literario, en la tradición escrita primero y, por encima de ésta, en una tradición oral muy primitiva); el criterio de la reflexión teológica sobre la cristología (por ejemplo, en el relato de la anunciación los temas de la vocación de María y de la concepción virginal no aparecían todavía ni en san Pablo ni en el Evangelio de Marcos, aunque el segundo tema tenía un paralelo en el Evangelio de Mateo).

b) La variedad de las tradiciones evangélicas

Más allá de estas cuestiones de fechas, de importancia secundaria una vez se ha comprobado la fidelidad de la tradición evangélica, hay que examinar sobre todo *las leyes de la composición literaria* que intervienen en cada perícopa, para lo cual hay que tener en cuenta las tres «dimensiones» del evangelio. Es entonces cuando, a partir de lo «historial», se realiza el esfuerzo por alcanzar de nuevo lo «histórico»,

comprobando que, según la expresión empleada en la constitución *Dei Verbum*, las tradiciones evangélicas son históricas «de varias maneras» (*vario modo*, n.° 12). Éste es un hecho normal, que obedece a la inserción de las tradiciones evangélicas en un marco muy diferente del nuestro, fuertemente marcado por la tradición bíblica pero que tiene sus propias convenciones para «hacer revivir» en el recuerdo experiencias pasadas cuyo *sentido* ha de explicitarse claramente. Estas variantes en su «historicidad» no modifican su valor desde el punto de vista «historial», aunque deben ser tenidas en consideración si se quiere precisar qué es lo que se sabe sobre la vida de Jesús desde el punto de vista de la observación empírica, que tanto interesa a los historiadores modernos. De hecho, los conjuntos narrativos formados por diversos relatos particulares no se preocupan con frecuencia de las exigencias de la cronología, que es una de las leyes de la «ciencia» histórica en el mundo actual. Cada relato particular constituye un pequeño conjunto dotado de una idea central, pero en el que no todos los detalles desempeñan el mismo papel ni tienen el mismo peso. Todo depende de su relación más o menos estrecha con el sentido que debe desprenderse de su organización global. La «verdad» de las narraciones evangélicas se sitúa sobre un plano distinto del de la exactitud y la precisión a propósito de los detalles que no resultan esenciales para la enseñanza central del relato. *En este sentido hay tantos problemas particulares como perícopas*, aunque algunas de éstas podamos clasificarlas por «géneros» comunes: por ejemplo, los relatos de milagros (¿cuál es el elemento común entre la multiplicación de los panes y la curación del ciego de nacimiento?), o los relatos de visiones (¿cómo valorar las visiones, igualmente apocalípticas, de María en el momento de su vocación y de Jesús con ocasión de su bautismo?).

Por lo mismo, sería erróneo desde el punto de vista metodológico tratar de la misma manera todas las perícopas narrativas, y más aún todos los detalles constitutivos de las mismas, limitándose a afirmar que todo es «histórico». Si cada perícopa se considera en conjunto, su relación con la historia es segura. Pero, *¿de qué tipo* es esta relación con la historia? *¿De qué manera se evoca* la realidad histórica para servir de soporte a una presentación «historial» que pone al descubierto el sentido del acontecimiento en la economía salvífica? Las contradicciones en los detalles entre los diversos Evangelios preocupaban ya a san Agustín, desde el punto de vista de la erudición greco-latina, en su libro *De consensu evangelistarum* (PL 34,1041-1230). La

sutil solución que él proponía se basaba en un concordismo superficial, difícilmente alcanzado con la ayuda de múltiples artificios. Este mismo método se ha seguido usando hasta el siglo XX y todavía hoy cuenta con algunos partidarios, aunque se basa en una apreciación inexacta del «objeto formal *quod*» del evangelio, para decirlo con la terminología escolástica, que tiene la ventaja de ser clara y precisa. Pero la referencia del evangelio a la persona histórica de Jesús se hace desde una perspectiva que no coincide con la de los historiadores modernos ni permite solucionar a priori las cuestiones críticas planteadas por éstos.

Ésta es la razón de que, por ejemplo, yo no sacase las mismas conclusiones del relato de los Magos, cuya enseñanza formal concierne menos a los Magos que a Cristo Rey anunciado a los pueblos paganos, que del relato de la anunciación, directamente ligado a la vocación maternal de María, al envío del Hijo de Dios al mundo con una misión mesiánica, y a la concepción virginal como signo concreto de estas realidades misteriosas para María y José, debido al papel especial que ellos iban a desempeñar en la educación de Jesús. Ésta es igualmente la razón de que el relato apocalíptico del bautismo de Jesús, con la teofanía correspondiente, no haya planteado los mismos problemas que la «sección de los panes», a pesar de que la mayor parte de las recensiones suscitaba en ambos casos la «cuestión sinóptica» (e incluso la de la relación existente entre los sinópticos y Juan).

La diversidad del «soporte narrativo» en las perícopas evangélicas desemboca por tanto en la cuestión de la «historicidad» tal como la entienden los historiadores modernos. No es posible hacer caso omiso de la misma, porque todos nuestros contemporáneos piensan en ella instintivamente y la plantean de una manera que difícilmente se adapta a las convenciones literarias del tiempo y del medio ambiente cultural en que los evangelistas, y antes que ellos los predicadores de la «buena nueva», realizaron el trabajo que el Nuevo Testamento nos ha transmitido. No hay que hacerse ilusiones sobre las facilidades de la operación que se ha de realizar. En principio, basta dejarse llevar por los textos para dar con el centro de gravedad de cada uno de ellos. Es lo que yo traté de hacer al proponer, una vez concluidas las investigaciones sobre cada uno de los textos escogidos, una «lectura evangélica» que destacaba su carácter «historial» sin detenerse en la discusión de los complicados problemas de su contenido «histórico» (en el sentido crítico del término). Pero en la práctica, nuestras mentalidades

están moldeadas por una cultura «historicista», en la que la «verdad» de los textos se confunde con la «exactitud» de todos sus detalles. Consiguientemente, los creyentes se plantearán espontáneamente, cada uno según el grado de su cultura, los problemas que eventualmente presentan las mayores complejidades. Hay que precisar, pues, las relaciones existentes entre la investigación crítica, necesaria para la exégesis científica y la teología sistemática, y los diversos sectores de la «pastoral» práctica: catequesis, predicación, liturgia, estudio de la Biblia en círculos más especializados.

III

INVESTIGACIÓN EXEGÉTICA Y ACTIVIDAD PASTORAL DE LA IGLESIA

1. Una falsa solución: el silencio

Nunca he llegado a comprender por qué la crítica bíblica podía suscitar temor en los cristianos adultos, siempre que se la practique de manera adecuada. Dejo de lado naturalmente a esos aventureros dispuestos a acoger y después a defender lo que sea con tal de que presente una apariencia novedosa. Pero la Iglesia ha establecido principios claros y positivos que, aunque no solucionan todos los problemas concretos, dan una orientacion general adecuada y sólida: esos principios tienen validez *en todos los niveles de la vida comunitaria.* Algunos sólo tienen en la cabeza las deformaciones exegéticas atribuidas a Loisy o a Bultmann: éstas son verdaderas obsesiones que turban su sueño. Consiguientemente, preconizan una consigna de silencio sobre estas cuestiones, para no confundir –dicen ellos– «la fe de los sencillos». Conjuran a las autoridades eclesiásticas a que «no pongan, en el plano de la catequesis, la interpretación de las Escrituras bajo el signo de la exégesis científica y de la historia hipotética de los textos, sino bajo el signo de la exégesis doctrinal tradicional y de la historia salvífica» (tomado de un texto publicado en abril de 1985). ¡Como si ambos tipos de exégesis se opusieran! Si tales consignas triunfaran, las investigaciones exegéticas se convertirían en algo poco menos que esotérico, reservado a algunos especialistas y a un pequeño grupo de intelectuales capaces de seguir los debates que dichas investigaciones suscitan sin perder la fe.

Estamos aquí ante dos graves errores. El primero se refiere a «la fe de los humildes»: la de quienes son verdaderamente humildes es más sólida, más simple y más inteligente de lo que esas gentes piensan. El segundo error se refiere a la exégesis como tal. Su concepción de la misma es falsa y al mismo tiempo temible, porque, con el pretexto de atenerse a la interpretación más segura, termina valorando de forma inconsiderada el conservadurismo más obtuso, aceptando de entrada tesis que a veces se presentan con gran alarde de erudición. ¿Es que acaso habría que ocultar a los fieles la distinción fundamental existente entre las *certezas* de su fe teologal y la parte *hipotética*, más o menos probable, necesariamente inherente a los problemas marginales objeto de legítima discusión? El resultado de esta «política del avestruz» es muy distinto del que sus defensores esperaban. Tarde o temprano, determinadas cuestiones críticas se suscitan ante los fieles formados (¿o más bien condicionados?), desde la infancia hasta la edad adulta, de acuerdo con esta consigna del silencio. O lo que es peor: las hipótesis más conservadoras representan los puntales sólidos de su fe teologal, con la pretensión de que las mismas ofrecen la máxima «seguridad». ¿Qué sucede en estos casos cuando se presentan las cuestiones críticas?

He aquí una primera posibilidad. El cristiano así formado se endurece en las posiciones que se le han inculcado, o que espontáneamente ha ido asimilando sin que nadie le aclarase a tiempo los «aledaños» de su fe. Como se le ha enseñado de manera «dogmática» que era preciso aferrarse a esas posiciones para poder «asentir confiadamente al Nuevo Testamento» –aludo aquí intencionadamente al título equívoco de uno de los libros de J.A.T. Robinson–, el cristiano en cuestión pone naturalmente en tela de juicio la *fe* de los exegetas que defienden otras interpretaciones críticas en los temas debatidos: ¡Se le ha enseñado a desconfiar de ellos! Por lo demás, los teóricos de esta pedagogía raquítica no dudan a veces en tildar a los exegetas en cuestión de «semimodernismo», de «postbultmannismo» o de «racionalismo larvado». ¡Ideólogos imprudentes, que hacen de su fundamentalismo perezoso el criterio de la verdadera fe! Lo que es materia de hipótesis lo continuará siendo, pase lo que pase.

Hay otra posibilidad, que desemboca en verdaderos desastres. El fiel formado según los principios que acabo de describir se encuentra de pronto, durante su adolescencia o en su edad adulta, frente a cuestiones que, de suyo, no comprometen la fe pero de las que cuidadosa-

mente había sido mantenido alejado con el falso pretexto de la «seguridad». Se produce entonces en su fe subjetiva un profundo desequilibrio que puede llegar a ponerla en peligro induciéndole a adoptar posturas extremistas. ¿Qué sacerdote que se relaciona familiarmente con el mundo de los jóvenes no ha oído alguna vez a chicos o chicas –de cuya educación religiosa no se ha preocupado personalmente– que le confiesan con franqueza: «No, yo ya no creo; ya he escuchado bastantes cuentos cuando era niño»? Tal vez en estas frases hay algo de afectación, y en este sentido no conviene dramatizar las situaciones; pero hay que aclarar con tranquilidad las cosas tomando en serio todas las cuestiones planteadas, ya se refieran a los primeros capítulos del Génesis o a la historicidad de los Evangelios. Y no se trata únicamente de «defender» la fe: hay que edificarla, y a veces que reedificarla. Se necesita tiempo, a veces lecturas, y siempre la gracia de Dios, pues la fe es un don. Los mismos problemas pueden presentarse más tarde, en la edad adulta. Voy a citar a continuación dos casos que pueden servirnos de modelo.

Hace algunos años mantuve correspondencia con un sacerdote cuya formación bíblica había sido muy pobre, caracterizada por una apologética defensiva tan rígida como el temperamento del sujeto en cuestión. Los contactos mantenidos con un hombre más joven, y cuya fe estaba en crisis, le hicieron descubrir de pronto que la historicidad de los Evangelios planteaba algunos problemas. Empezó enfrentándose con el más difícil de todos ellos, que al mismo tiempo exige especial discernimiento de espíritu y gran sentido crítico: la resurrección de Jesús. Nuestra correspondencia giró primeramente acerca de una cuestión formulada más o menos en los siguientes términos: «Si usted me prueba que el *cuerpo* de Jesús, la mañana de Pascua, salió *vivo* de la tumba por su propio poder, podrá salvaguardar mi fe. Si usted no realiza esa demostración de una manera *puramente histórica*, basándose en testimonios *objetivos e independientes de la fe*, no habrá modo de salvaguardarla.» No me entretendré en relatar los acontecimientos posteriores. El razonamiento empleado en este primer problema podía extenderse a todas las manifestaciones de lo sobrenatural en los relatos evangélicos. Pero se iba a parar también a cuestiones de fechas, autores, fuentes, formación de libros, etc., cuestiones todas de las que mi corresponsal parecía oír hablar por primera vez. De la apologética defensiva se había pasado a Renan, en virtud de una brusca mutación de resultados lamentables. Ahora bien, ¿qué educación en la *inteligencia de la fe* había recibido este hombre?

He aquí un segundo ejemplo, ya viejo y relativo al Antiguo Testamento. Durante una cuaresma explicaba yo en una parroquia las lecturas de la noche

de Pascua. Los primeros capítulos del Génesis no habían suscitado mayor dificultad que el texto del paso del mar Rojo, cuyo carácter *poético* queda suficientemente subrayado en el cántico de Éx 15. Pero se llegó a Jonás. La comparación de este libro con las parábolas evangélicas hizo que alguien preguntase: «¿Es una *historia verdadera*, o no?» La oyente en cuestión había alcanzado la edad de los cincuenta años. Respuesta: «Es *una* historia que trata de hacernos comprender otra cosa...» La réplica fue inmediata: «Entonces, ¿por qué se nos ha hecho *creer* lo contrario en *la historia* sagrada? Yo estoy del lado de la verdad (*sic*).» Imposible dar de lado a la cuestión sin entrar en una explicación detallada del libro de Jonás. Esto me llevó unos veinte minutos. El «nacionalismo» religioso, normal en la lógica de la antigua alianza, se muestra en contradicción con el mensaje del evangelio. «Pero entonces, ¿por qué habla Jesús del signo de Jonás?» Nueva explicación sobre los dichos –o palabras– de Jesús, y especialmente sobre su doble respuesta a propósito del *signo de Jonás*. En primer lugar, la respuesta que elude la cuestión al dejar Jesús «plantados» a los oyentes (Mt 16,4: «Volviéndoles la espalda, se fue»), que hay que completar con Mt 12,41 (= Lc 11,32): el «signo de Jonás» es la predicación de penitencia realizada por Jesús ante las gentes de su generación. Surge en seguida la comparación entre los «tres días de Jonás» y los «tres días» del Hijo del hombre en las entrañas de la tierra (Mt 12,40), completado con Mt 16,21-23... Hemos ido muy lejos tratando de descubrir el sentido de la noche pascual y la razón de ser de la lectura del libro de Jonás durante la liturgia de esa noche. Se necesita que pase algún tiempo, pero todo el auditorio se ha mostrado interesado en el tema. La exégesis de los Evangelios, en el sentido más «crítico» de la palabra, desemboca en la pastoral. ¿Es que acaso podríamos soñar con algo mejor? Por mi parte, no he recurrido a las soluciones engañosas –es decir, aparentes– en el estudio crítico de ningún texto. Sin embargo, me he quedado con la reflexión de mi oyente cristiana tradicional: «¿Por qué se nos ha hecho *creer* lo contrario?»

¿Qué conclusión hemos de sacar? He traído a colación dos situaciones, enriqueciendo la segunda con ejemplos concretos. Ni la una ni la otra muestran en su punto de partida una sana educación de la fe. Por lo tanto, hay que buscar otra solución para orientar correctamente los diversos sectores de la pastoral en la Iglesia. El silencio sobre las investigaciones críticas o las repetidas advertencias contra el peligro de las hipótesis que abandonan el plácido conservadurismo no responden en modo alguno a las exigencias de la prudencia pastoral. ¿Qué hemos de hacer?

2. Un punto de partida indispensable

No han sido la simple casualidad ni el capricho sin una intención seria los que me decidieron a completar todos los estudios de los textos con una «lectura evangélica» global que tenía en cuenta el conjunto de los datos exegéticos antecedentes, sin ponerlos en primer plano, pero preparando el terreno para asimilarlos en su momento oportuno. Sin decirlo necesariamente de una manera explícita, he apuntado siempre a la dimensión «historial» de los textos así meditados, en una serena contemplación interesada directamente por el objeto central de los mismos y que relacionaba sus detalles con los diversos aspectos de la «composición de lugar» o de la «meditación intelectual». Pero, por una parte, lo esencial estaba asegurado: la comprensión de la enseñanza de los textos en la plenitud de la fe. Por otra parte, las cuestiones críticas que dan lugar a legítimas discusiones y a hipótesis más o menos probables se relativizan por sí mismas.

Apuntar hacia el centro: tal es el punto de partida de toda lectura inteligente. Dentro de este marco, es fácil observar que cada evangelista tiene su propia manera de evocar la historia de Jesús y de proponer la comprensión creyente de sus actos y, finalmente, de su persona. El principio así establecido no resulta complicado. Cada lector se ve invitado a dejarse guiar por el texto para percibir, desde el interior, el punto a donde quiere conducirlo el evangelista, aceptando las condiciones de escritura vigentes en el momento en que se compuso el texto. Tales condiciones no coinciden sin más con las vigentes en nuestros días. Los eventuales errores del lector, que le llevarían a sobrestimar indebidamente determinados detalles secundarios, no tienen en sí mismos mucha importancia, *siempre que no base en ellos su fe teologal en Jesucristo y que descubra la función, la meta y el alcance exactos del relato* en cuestión.

Merece la pena señalar que la exégesis de los Padres, en un marco cultural en donde el problema de la historia no se planteaba de la misma manera que hoy día, descubría instintivamente lo esencial por tener el sentido intuitivo del simbolismo inherente a los detalles de la *historia* (= narración). Fue en la época en que racionalismo y antirracionalismo se disputaban el terreno cuando esta atención al símbolo quedó descartada de la exégesis, en parte porque la noción histórica de «hecho bruto» eliminaba ya en principio esa aureola que hace que el sentido de los hechos se destaque, y en parte porque los apologistas

ocuparon el terreno de sus adversarios y no quisieron parecer menos «racionales» que ellos. El resultado de todo ello fue una pérdida lamentable para la teología bíblica y para el pensamiento teológico en general. Al mismo tiempo se produjo una adhesión incondicional a una forma de «historia sagrada» procedente de la tradición concordista que pretendía apelar a la autoridad de san Agustín, ¡pero en el marco de otra cultura! En resumidas cuentas, la tradición de los Padres sólo la encontraremos en unos pocos autores que habían bebido ampliamente en esa literatura: en las *Meditaciones sobre el Evangelio* de Bossuet, siempre que no se las lea como si de estudios de crítica bíblica se tratara; en los *Sermones* de Newman, que fue uno de los primeros autores que percibió la dificultad de los problemas críticos y reflexionó en sus escritos sobre la inspiración bíblica. En la actualidad hemos de recuperar la tradición patrística. No precisamente *a pesar de la crítica*, que de hecho nos obliga a alejarnos de sus posiciones en más de un punto, sino *llevando hasta sus últimas consecuencias las investigaciones críticas* a fin de descubrir el anuncio del evangelio en su autenticidad original. En este caso, nos sentiremos llevados como de la mano hasta el umbral de la contemplación que desemboca en el amor a Jesucristo.

3. La iniciación progresiva en el estudio de la crítica

a) Una necesidad en la educación de la fe

Dentro de la actividad pastoral de la Iglesia, este esfuerzo de fidelidad a lo que hay de más fundamental en su tradición no debe realizarse en función de un mundo abstracto, en el que no se plantearían los problemas de la crítica bíblica. No sólo la sana educación de la fe ha de tener en cuenta el medio ambiente cultural en que la misma se vive y se profesa, sino que las aportaciones positivas de la misma crítica han de ser puestas al servicio de la predicación, la catequesis y la misma liturgia, por alejada que esta última parezca del estudio crítico de la Biblia. En este punto, la auténtica prudencia pastoral no debe confundirse con la pusilanimidad propia de las personas timoratas. Dado que, por una parte, existen *certezas* ligadas a los fundamentos de la fe y, por otra parte, *cuestiones discutidas* susceptibles de varias soluciones o sin solución segura, *la distinción de estas dos cate-*

gorías forma normalmente parte de la educación de la fe, si se quiere que ésta alcance el estado adulto. Los educadores han de tener presente en su mente este principio, que han de ir presentando progresivamente a los creyentes a la medida de su capacidad de comprensión: primero a los niños, después a los adolescentes, a los jóvenes, y finalmente a las personas de edad madura. En cuanto a los medios que se han de utilizar, es una cuestión que se deja a la inteligencia y al tacto de los educadores en la fe.

Naturalmente, dentro de estos «aledaños de la fe» hay cuestiones que son fundamentales y cuestiones que son secundarias. Para no alejarme del tema tratado aquí, voy a poner un ejemplo que tal vez sorprenderá a algunos de mis lectores. Conocer que el evangelio fue predicado *oralmente* antes de ser puesto *por escrito*, no es una cuestión secundaria: entraña una mirada atenta a la vida de la Iglesia a la que pertenecemos. *Su tradición viviente ha precedido a sus Escrituras*, a pesar de que disponía de una Biblia que había recibido del judaísmo. Esta tradición viviente fue nada menos que el lugar que vio nacer las Escrituras cristianas. Es, pues, necesario que este hecho se conozca desde el momento mismo en que se transmiten los rudimentos de la fe. Jesús no escribió nada, y no envió a sus apóstoles a escribir sino a predicar y a fundar la Iglesia. «Id, enseñad a todas las gentes» (Mt 28,19). «Enseñad», es decir, hacedlos discípulos fieles y activos de la *palabra* transmitida, recibida, puesta en obra, vivida comunitariamente. El don del Espíritu Santo, que da origen a la Iglesia el día de Pentecostés, precede al discurso de Pedro que resume a grandes rasgos el contenido de los Evangelios.

Los libros están al servicio de esta palabra. Este hecho no es difícil de comprender si recurrimos a la parte primera de los Hechos de los apóstoles, jalonada de discursos que resumen el contenido del evangelio. La palabra ha precedido a la escritura, he aquí un dato esencial de la fe cristiana. Para comprender la composición literaria de los Evangelios escritos hemos de situarlos de nuevo en el marco de la tradición eclesial, dentro de la cual fueron «producidos» por autores que desempeñaban puestos de responsabilidad. Este punto no resulta difícil de explicar. Es entonces cuando, más allá de las certezas prácticas ligadas a la fe, hay que esforzarse por describir la historia de esa «producción». En ese mismo momento se empieza a pisar el campo de las hipótesis críticas, dado que los libros del Nuevo Testamento no nos han esclarecido directamente el secreto de su producción. La

educación prudente de la fe debe enseñar a los creyentes a distinguir ambos dominios, sin extrañarse de las incertitudes existentes ni de los puntos de vista dispares sostenidos por los especialistas. Más bien que curar, hay que prevenir. La instrucción progresiva, ni demasiado apresurada ni excesivamente remisa, es el único medio que puede evitar que los adolescentes o los adultos vayan a remolque de proposiciones poco acordes con el verdadero contenido de su fe, o acordes con ese contenido de forma puramente ilusoria.

b) Diálogo imaginario

Voy a imaginarme a continuación un diálogo –un tanto difícil– con un interlocutor que se ha sentido desconcertado o incluso horrorizado por mis alusiones a las discusiones críticas. Hace un momento sugería yo leer los Evangelios tomando como marco general los discursos de los Hechos de los apóstoles. Mi interlocutor me interrumpe:

–«Al menos estos discursos, ¿son realmente *históricos*, en el sentido en que actualmente entendemos esta palabra?»

–«El más extenso de ellos, leído en voz alta, no dura más de cinco minutos. Por lo tanto, todo lo más que podemos ver en ellos son sumarios o resúmenes debido a la pluma del historiador Lucas. Lo que sí es cierto es que ellos nos dan una idea adecuada de lo que fue la predicación cristiana en los primeros pasos de la Iglesia; y esto es lo esencial. El recuerdo de Jesús se mantenía vivo porque la fe cristiana tenía absoluta necesidad de que así fuese. El interés no se centraba todavía en los orígenes de Jesús –su nacimiento e infancia– sino en su carácter de descendiente de Abraham (véase Gál 3,16) y de David (véase Rom 1,3: fórmula primitiva de la fe). La predicación se refería en un principio al tiempo de la vida pública, por ser entonces cuando Jesús se manifestó a los hombres, desde la predicación de Juan Bautista y el bautismo de Jesús hasta la muerte en cruz y las apariciones a los discípulos después de su resurrección de entre los muertos.»

–«¿Era posible *conservar un recuerdo auténtico* de todo eso?»

–«Sí, porque los discípulos de Jesús, a quienes debemos estos testimonios, habían convivido con él durante todo ese tiempo, Después, a medida que los apóstoles o los misioneros enviados por ellos iban fundando nuevas Iglesias, se buscó la regla de la fe, de la vida práctica y de la liturgia exclusivamente *en la tradición* –¡término éste de suma importancia!– que los testigos directos de la vida de Jesús habían dejado para que a su vez fuese transmitida a los nuevos creyentes.»

—«Pero, ¿cómo se realizó la fijación de esa tradición?»

—«De diversas maneras, como podemos constatar si comparamos los cuatro florilegios de recuerdos acerca de Jesús que han llegado hasta nosotros, los llamados *Evangelios* en razón de su contenido general.»

—«Si son verdaderos y exactos, los Evangelios deberían coincidir en sus afirmaciones.»

—«En conjunto, sí; pero no en todos los detalles. Hay variantes entre textos paralelos. Los textos que se asemejan no siempre están en el mismo orden. Además, hay pasajes enteros que sólo se encuentran en uno o dos de los Evangelios. Hay incluso casos en que las palabras atribuidas a Jesús no son del mismo estilo: para comprobar este punto basta comparar los Evangelios de Mateo y de Juan. El estudio atento de todos estos fenómenos nos demuestra que en un principio recibieron forma fija, de manera fragmentaria e independiente, algunos dichos o palabras de Jesús y relatos que le tenían por protagonista central. La *transmisión oral* de los materiales así reunidos desempeñó durante mucho tiempo un importante papel. Ante todo porque el anuncio del evangelio era básicamente un servicio de la palabra. En segundo lugar porque en el medio ambiente judío la memorización ocupaba un lugar mucho más señalado que en nuestra cultura, donde el uso de la escritura, multiplicada por la imprenta, ha ido reduciendo los casos de recurso a la memoria. Finalmente, porque los materiales utilizados entonces para los textos escritos eran *incómodos y relativamente caros. Pero progresivamente fueron elaborándose* prontuarios para uso de los misioneros: eran florilegios parciales o apuntes que servían de ayuda para la predicación y la instrucción de los fieles. Los florilegios generales, que son los que nosotros poseemos en la actualidad, no llegaron sino al cabo de cierto tiempo.»

—«Se conoce cuándo fueron escritos estos últimos y por quién?»

—«Responderé primeramente a la segunda parte de la pregunta. El nombre de los autores no figura en nuestros cuatro Evangelios, pero todos los autores cristianos del siglo II que tratan el tema y todos los manuscritos antiguos coinciden al señalar los nombres de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.»

—«Así, pues, estamos bien informados sobre este punto.»

—«No obstante, hemos de tener en cuenta los dos hechos siguientes. En primer lugar, el concepto de *autor* no tenía entonces el sentido estricto que hoy le atribuimos: un "autor" podía ser simplemente alguien que se hacía responsable de la tradición surgida de él. Por otra parte, se debe insistir en la importancia de los trabajos fragmentarios que, en la tradición de las Iglesias particulares, habían preparado la edición final de los libros: dichos trabajos constituyen el nexo entre la predicación primitiva de los apóstoles y la fijación definitiva de los textos que nosotros conocemos. Los autores, lo mismo que los transmisores y los predicadores primitivos, fueron todos *hombres de tradición*: su primer objetivo era el de *conservar* la tradición auténtica de Jesús,

interpretándola correctamente a la luz de su resurrección y con la asistencia del Espíritu Santo, tal como la habían comprendido los apóstoles de Jesús.»

–«¿Se limitaron, pues, a *repetir* lo que habían dicho los apóstoles?»

–«Lo que hicieron fue más bien *asimilar y recopilar inteligentemente* la predicación apostólica, de tal forma que se produjo un *progreso por profundización* en la tradición, coincidiendo con el enriquecimiento de la experiencia de la Iglesia.»

–«Volvamos a la primera parte de la pregunta que le hice antes. ¿En qué momento podemos considerar concluido ese trabajo de la tradición, oral o escrita? ¿Cuándo quedó fijado el texto de nuestros cuatro Evangelios actuales?»

–«El Nuevo Testamento no dice directamente nada al respecto, excepto para la edición final de Juan, que es ciertamente posterior a la muerte del apóstol Pedro (Jn 21,19). Para el resto, es necesario combinar dos tipos de informaciones. Unas, con diversas variantes, provienen de los autores cristianos de los siglos II y III. Las otras nos son sugeridas por el análisis interno de los textos. Al no existir plena evidencia, los especialistas en la materia no siempre coinciden en sus apreciaciones. Ello no es de extrañar, ya que *aquí no está en juego un problema de fe.* Un punto clave es el que nos ofrece el testimonio de san Ireneo, en el último cuarto del siglo II, acerca del *Evangelio de Marcos*, discípulo e intérprete-traductor de Pedro. Marcos escribió en Roma después de la "partida" (es decir, muerte) de los apóstoles Pedro y Pablo. Pedro sufrió el martirio durante la persecución de Nerón, probablemente el año 64 ó algo más tarde. Pablo corrió esa misma suerte en una fecha imprecisa, hacia el 65. Basándose en esta indicación, los especialistas proponen dos hipótesis bastante próximas entre sí. Según la primera, Marcos habría escrito entre el comienzo de la "guerra judía" contra los romanos (año 66) y la destrucción de Jerusalén (año 70). Según la segunda, habría escrito poco después del año 70. Pero lo realmente importante no es esto sino la dependencia total de Marcos con respecto al testimonio de Pedro, aunque la disposición de su libro muestra que Marcos fue un "autor" responsable.»

–«He oído decir que el *Evangelio de Mateo* fue escrito con anterioridad a los otros tres.»

–«Efectivamente, dos autores del siglo II afirman que Mateo fue el primero que escribió para los cristianos de origen judío *que no hablaban el griego.* Pero este texto no ha llegado hasta nosotros. El Evangelio griego atribuido a Mateo es un "manual de instrucción cristiana" bien compuesto, y estaba destinado a cristianos de origen judío *que hablaban el griego.* En cuanto a su fecha de composición, los especialistas se dividen según que lo hagan depender –o no– del Evangelio de Marcos, según que reconozcan –o no– en él alusiones a la destrucción de Jerusalén, y según que sitúen su apologética

contra los judíos antes o después de la separación entre el judaísmo y la Iglesia (probablemente entre los años 80 y 90). En el primer caso, la sitúan antes del año 70, y a veces bastante antes. En el segundo caso, la sitúan hacia los años 80, en una comunidad cristiana de Siria que había acogido a paganos convertidos. Este punto sigue siendo objeto de debate. Personalmente prefiero la segunda hipótesis, que me parece mejor fundada.»

–«También he oído decir que *Lucas escribió su Evangelio y el libro de los Hechos de los apóstoles* antes de que el apóstol Pablo, a quien acompañaba, dejase Roma hacia el año 63.»

–«Defienden esta opinión quienes analizan el trabajo de Lucas con la misma mentalidad que el de los restantes historiadores *profanos* de la antigüedad. A estos autores les llama la atención el hecho de que el "historiador" Lucas no mencione ninguno de los acontecimientos que se produjeron con posterioridad al año 63: ni el martirio de Pedro y Pablo durante la persecución de Nerón, ni la destrucción de Jerusalén del año 70. En mi opinión, estos autores olvidan tres aspectos importantes: 1) Lucas no pretendía contarlo todo, sino mostrar que *el evangelio*, una vez escuchado en Roma por la predicación de Pablo, *había alcanzado "las extremidades de la tierra" y había pasado del judaísmo a las naciones paganas.* 2) El análisis interno de su Evangelio muestra que muy probablemente depende del Evangelio de Marcos: Lucas es por lo tanto posterior a Marcos. 3) En los materiales tradicionales que reproduce, Lucas introduce discretos retoques literarios que aluden a la destrucción de Jerusalén. En cualquier caso, Lucas ha escrito en un momento en que las autoridades romanas no mostraban una actitud hostil hacia los cristianos. Así sucedió durante el mandato de los emperadores Vespasiano, Tito y en los primeros años de Domiciano (es decir, entre los años 70 y 95). Lo más *razonable* sería asignar el trabajo de Lucas a la década de los 80, pero sin que lo podamos demostrar de manera segura. El valor de su libro proviene, por una parte, de su integridad personal y, por otra parte, de las fuentes escritas y orales que reproduce. También Lucas es un "hombre de tradición". Hay que señalar que Lucas y el autor del Evangelio griego de Mateo, que trabajaron en medios ambientes diferentes, ampliaron el conocimiento de Jesucristo y la reflexión acerca de su persona al introducir en sus Evangelios un *prólogo* relativo a sus orígenes, nacimiento e infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2).»

–«¿Y el *Evangelio de Juan*?»

–«En la antigüedad cristiana siempre aparece citado en último lugar, por ser considerado como el escrito evangélico más tardío.»

–«Al final del libro se lee que éste es el testimonio del "discípulo a quien Jesús amaba". ¿Quién era ese discípulo?»

–«En la antigüedad cristiana se ha visto en él generalmente a un apóstol: Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago. Pero ha habido varios persona-

jes que llevaban este nombre, relativamente común entonces. Los autores modernos tienen más dudas sobre la identidad del autor. En el siglo IV se afirmaba que Juan había compuesto su Evangelio en edad ya muy avanzada, a fines del siglo I. El análisis interno confirma esta fecha tardía. Por su parte, los autores modernos insisten preferentemente sobre las etapas más antiguas del trabajo que preparó el Evangelio en su forma definitiva, aunque las hipótesis explicativas son sumamente variadas. El libro contiene sin duda tradiciones antiguas que pueden complementar las transmitidas por los otros tres libros, los llamados Evangelios sinópticos. Pero el autor del cuarto Evangelio, o la escuela que se esconde bajo su nombre, realizó una tarea muy personal al imprimir el sello de su estilo en las palabras mismas de Jesús, resaltando en todo momento la interpretación auténtica de las mismas.»

–«¿No hemos de temer tal vez que, al *interpretar* las acciones y las palabras de Jesús, los evangelistas hayan modificado el informe *histórico* que tenemos derecho a esperar de ellos?»

–«Todo historiador *interpreta* las experiencias humanas del pasado por el hecho mismo de relatárselas a sus lectores del presente. Los evangelistas lo han hecho también al presentarnos a Jesús desde un punto de vista preciso: el que les habían legado los apóstoles al proponer, en el anuncio de la buena nueva, *su comprensión verdadera*. Y lo han hecho adoptando cada uno de ellos una perspectiva un tanto diferente. En cuanto a los detalles secundarios de la *evocación histórica*, es de todos conocido que hay diferencias de un libro a otro. Hemos de aceptar el hecho de no poder conocerlo todo con la misma exactitud. Esto no pone en entredicho la historicidad *general* de los relatos evangélicos. Pero hay muchas maneras de ser "histórico". En este punto cada texto ha de ser valorado como un paso particular.»

No voy a proponer ninguna otra conclusión. Este diálogo imaginario está dirigido a todos y a nadie. A todos, porque en el trabajo de la crítica bíblica no hay nada que ocultar, a ninguna clase de público. A nadie, porque antes de presentar a alguien sus resultados, investigaciones, dudas e hipótesis, *el exegeta crítico ha de conocer bien a su destinatario*, aunque sólo sea para evitar las malas interpretaciones. También se requiere que el lenguaje usado se adapte bien a la capacidad del interlocutor: una cierta capacidad de improvisación es aquí indispensable. La distinción entre *la certeza de la fe*, que nos da a conocer el papel exacto de Jesucristo en la historia de las relaciones entre los hombres y Dios, y *las aproximaciones de todo enfoque histórico*, cuando quiere investigar los detalles, es una medida de precaución que debe desempeñar un discreto papel desde el comienzo de la

adolescencia. Lograr esto con tacto es una tarea de los cristianos adultos encargados de la catequesis. Por lo que a la predicación se refiere, su finalidad no es la de tratar estas cuestiones, aunque el predicador debe tener en cuenta la complejidad de las mismas para no ofrecer falsas seguridades o, por el contrario, crear nefastos sentimientos de inseguridad. Ambas cosas son igualmente desastrosas para la educación de la fe, para la correcta comprensión de los textos bíblicos y para la lectura fructífera de los Evangelios. En este libro no me he detenido a considerar los dichos o palabras de Jesús, que, por presentar problemas especiales para el lector, espero estudiar en otro volumen aparte.

CITAS BÍBLICAS Y EXTRABÍBLICAS

a) Citas bíblicas

Amós
8,10 236

Apocalipsis
1,4-5 230
3,1 230
4,5 223
230
5,5 203
5,6 230
10,4 230
10,8 230
11,2 230
12,5 204
12,10 230
16,1 230
18,4 230
19,5 230
21,3 230

Colosenses
1,13 150
236

1Corintios
1,22 184
5,7 169
6,11 240
7,36-37 213
10,1-13 144
11,23 116
11,24 172
11,24-25 108
111
15,1-8 78-83
108
15,3 80
114
116
15,20 80s
15,24 107

2Corintios
1,8-10 139
3,8 283
8,18 75
10-13 139
11,18-23 139

1Crónicas
12,18 197

2Crónicas
18,16 168

Daniel
2,20 191
4,28 227
4,34 191
7,14 201
8,15-16 188
217
9,20-22 217
9,21 188
217
9,27 140
10,12 198
10,19 198
12,2-3 82

Deuteronomio
18,18 170
21,3 85

Eclesiástico
4,10 200
38,1-15 270

Efesios
1,6 197
4,11 124
5,14 269

Éxodo
12,16 201
13,12 201
16,12 173
18,21 171
18,24 171
18,25 170
19,16 230
16,12 173
32,12 197s
32,16s 197s
34,9 197s
40,35 200s

Ezequiel
1,1 223
2,1-3,11 189
2,2 225
3,14-15 189
13,13 229
34 168
36,26-27 233s
37,1-14 82

Filipenses
1,12-26 139

Gálatas
1,18 78
2,11-21 139
3,13 85
3,16 302
3,26-27 240

4,4 204
4,6 240
252

Génesis
1,2 225
15,1 198
16,4-5 198
16,11-12 188
198
18,10-14 203
18,14 202
21,17 198
22,2 236
251
22,4 82
22,7 238
22,12 236
238
22,16 236
25,21 203
26,24 198
28,13 198
29,31 203
34,11-12 199

Habacuc
3,18 199

Hebreos
1,1 92
1,5 235
3,7-4,11 144
4,15 145
5,5 235
7,1 200
10,10 114

Hechos de los apóstoles
1,1-2 106
1,1 108
130
1,5 240
1,6 153
1,8 140
1,14 191
1,16-20 135
1,19 136
292
2 240
2,3 226
2,10 61
2,19 183
2,22 183
2,34 189
2,38 240
2,42 173
2,43 183
2,46 173
3,14 201
4,13 117
4,25-26 189
4,27 201
4,30 201
5,12 183
5,38-39 267
5,42 75
6,18 183
7,31 248
7,36 183
8,12 75
8,16 240
8,35 75
9,10 248
9,12 248
9,18 78
9,26-29 78
10,3 248
10,17 248
10,19 248
10,34-43 83
85
108
10,37-39 61
83s
10,38 242
10,40-42 79
83s
10,43 84
10,48 240
11,5 248
11,20 75
11,25-26 78
12,9 248
13,33 235
13,34 203
13,46-47 140
13,50 268
14,3 183
14,4 268
15,1-21 139
15,7 75
83
15,12 183
17,5-7 268
17,18 75
18,6 268
18,9 248
19,23-20-1 139
19,5 240
20,7 173
20,11 173
20,24 75
83
22,16 240
23,9 267
26,16-31 140
27,35 173
28,21-23 268
28,25-28 140
190
28,26s 265
28,30-31 140
28,30 139

Isaías
6 189
6,8 227
7,14 188
198
202
8,6 266
11,1-2 230
233
26,19 82
29,18 265
35,5 265
40,3 227
234
40,6 227
42,1-4 236
238
42,1 245
42,2 233
42,12-20 265
50,4-10 148
52,7 85
52,13-53,12 81
148
55,11 92
60,5 153
157
61,1-2 75
85
225
233
266
63,14 229
63,19 229
65,17 226

Jeremías
6,26 236

Joel
2,21 197
3,3 183
3,12 233
3,14 233

Juan
1,1-5 285
1,4 269
1,6-8 246
1,9-18 285
1,15 246
1,19-31 246
1,23 234
1,28 249
1,29 246
1,29-34 222-230
1,31-34 246
1,33-34 245
1,34 246
251
1,35 260
1,35-42 246
1,35-51 232
241
1,36 246
1,41 246
1,45 246
1,49 246
1,51 246
2,6 261
2,11 173
184
272
2,13 261
2,18 173
184
2,19-21 184
2,22 61
2,23 184
272
3,1-9 269
3,2 173
184
3,16-21 262
285
3,19s 265
3,22-26 228
3,22-30 241
3,25 260
4,2 229
4,48 184
4,54 173
184
272
5,1-17 267
5,2 292
5,14 270
5,17 263
5,22-30 265
6,1-21 162
6,1-15 269
6,2 173
184
6,3 170
6,4 169
261
6,9 168
172
6,11 174
6,12s 168
173
6,14 170
173
184
6,14-15 144
170
171
176
6,23-51 160
6,24 177
6,26 173
6,29 175
6,30 173
184
6,31 170
6,32 170
6,38s 175s
6,39 170
6,51 174
6,51-58 160
269
6,59 177
6,67 177
6,68s 160
6,69 201
7-11 195
7,2-52 255
7,19 268
7,31 173
184
7,38-39 285
7,39 61
8,12 225
8,12-54 255
8,16 265
8,17 262
8,41 210
9,1-41 253-279
256-259
271
292
9,1s 270
9,2 266
9,3 270
276
9,4 255
273
9,4-5 276
9,5 269
9,6 255
271
9,7 266
274
9,7-34 276
9,8 276
9,11 263
9,13 267
9,13-34 272
9,15 263
267
9,16 173
184
263
267
276
9,18 273
9,22 260
267
273
9,22-23 272
9,24 273
9,28 264
9,34 270
9,35-38 276
9,39-39 254
9,39 262
265
276
9,40 267
9,40-41 276
10,1-18 255
10,19-21 255
10,22 224
10,25 263
10,32 263
10,34 262
10,37-38 263
11,11-52 61
11,25 269
11,41 172
11,47 173
11,50 261
11,51-52 285
11,55 261
12,16 61
12,28 230
12,31 265
12,37 184
13,40 265
14,26 61
15,25 262
15,26-27 120
16,2 268
16,8 265
16,11 265
16,12-13 61
16,13 119

17,2-3 97
18,4 268
19,13 292
19,13-22 80
19,17 292
19,19-21 261
19,24 285
19,28 285
19,36-37 285
20,19 196
20,26 196

1Juan
2,16-17 145

2Juan
6 267
9 267
10 267

Judit
11,19 168

Jueces
6,11-24 189
217
6,12 198
6,23 196
198
13,1-7 217
13,2 188
13,2-5 203
13,5-8 214
19,20 196

Lucas
1-2 186
194
203
305
1,1 62
120
1,2 124
1,3-25 187
1,13 188
1,18 189
1,20 189
1,26-38 185
187
1,26 217
1,27 192
199
202
205
209
213
1,28 193
198
1,30 197
202
210
1,31 188
1,32 202
208
214
235
1,32-33 199
1,34 203
211
214
1,35 189
200
202
211
226
235
1,36 203
1,37 215
1,38 203
205
208
1,45 205
1,46-55 86
187
190
1,47 199
1,48 86
1,59-80 187
1,68-79 86
187
190
1,69 199
1,71 199
1,75 224
1,76-77 86
191
1,77 199
2,1-7 187
2,8-20 187
2,11 199
2,13-14 187
2,19 187
2,21 187
197
2,22-38 154
2,22-24 187
2,23s 86
2,25-38 187
2,29-32 187
190
2,30 199
2,32 140
2,39-52 187
2,39 154
2,41 211
2,41-50 187
2,48-49 211
2,49 207
2,51 187
191
266
3,1 232
3,7-19 232
3,10-14 234
3,16 240
245
3,20 232
3,21-22 222-228
3,22 235
3,22-38 250s
4,1-13 143
4,1 233
4,6-7 176
4,14 233
242
4,18 75
85
4,18-19 266
4,35 201
4,40 271
5,16 224
6,12 224
7,18s 245
260
7,21s 262
7,22 75
7,22-23 264
275
8,1 223
8,10 265
8,40-56 136
9,7-9 160
9,10 161
9,16 172
9,17 160
168
173
9,18-21 160
9,18 224
267
9,28s 224
248
9,32-33 248
9,35 227
236
9,41 267
9,51-17,14 289
10,5 196
10,18 230
10,21-22 242
244
250

11,1 244
11,16 177
183
11,29-30 183s
11,32 298
12,1 164
12,28 163
13,10-17 264
13,11 271
13,16 271
13,28-29 179
14,1-6 264
17,14 260
19,38 200
19,41-44 139
20,12 236
21,20-24 140
22,15-17 178
22,19 172
22,30 172
23,35 227
23,38 80
23,51 261
24,11-35 136
24,30-35 172
24,30,53 140

Marcos
1,1 75
1,2-3 234
1,5 228
1,8 240
245
1,9-11 222-228
1,11 235
1,12-13 143
1,14 75
233
242
1,15 75
1,24 201
1,35 224
1,44 260

2,18 260
2,23-28 264
3,1-6 264
3,31-35 204
5,7 200
5,26-27 270
6,3 204
210
6,7-13 161
6,14-16 160
163
6,17-29 160
6,24 164
6,30-31 160
6,31-8,26
160-163
6,32 165
169
170
6,34 168-169
6,35 170
6,37 163
6,38 285
6,39-40 163
170
6,45 165
6,46 224
6,51-52 175
6,53 165
7,5 260
7,8-9 260
7,8-23 260
7,31 165
7,34 172
8,2 164
8,4 170
8,7 172
8,10 165
8,11-13 144
175s
183
8,17 164
8,17-18 163

8,19-20 163
8,21 164
8,22-26 253
262
8,23 271
8,31-33 248
8,35 75
9,7 227
236
9,12 248
9,31-32 248
10,3-11 260
10,29 75
10,32-34 248
10,38-39 248
10,46-52 253
262
11,10 200
12,6 235
13,10 75
13,14 140
13,22 183
13,36 242
14,9 75
15,26 80

Mateo
1-2 305
1,1-16 210
1,18-19 209
1,18-25 156
1,20-21 222-227
1,20 204
226
1,21 210
1,22 285
1,23 202
1,24-25 150
2,1-12 148-157
2,1 156
223
2,2 156
2,3 157

2,4 157
2,6 153
237
2,7-8 157
2,10 156
2,11 150
154
156
204
2,12 156s
2,13-23 156
2,13-15 150
2,13s 157
204
2,15 285
2,16 154
156
2,17 285
2,20s 204
2,22s 154
2,23 285
3,1 223
3,7 163
3,7-12 232
3,11 240
245
3,13-17 222-228
3,14-15 228
3,17 235
4,1-11 143
4,1 233
4,9 176
4,12 233
242
4,23 75
5,6 224
5,10 224
5,17 260
5,20 224
6,1 224
6,30 163
6,33 224
8,11-12 179

8,17 285
8,26 163
9,14 260
9,32-33 271
9,35s 75
168
11,2 260
11,2-3 245
11,4-5 169-275
11,5 75
262
11,25-27 242
244
12,17-21 285
12,18-21 236
12,37-42 175
12,38-39 183
12,40 298
12,41 298
13,14-15 265
13,35 285
14,1-2 160
14,3-12 160
14,12 161
14,13 169s
14,13-16,12
160-163
14,14 164
14,15 161
170
14,19 163
14,20 168
14,23 224
14,31 163
15,33 170
15,34 172
15,37 168
16,1 163
16,1-4 175
177
183
16,4 298
16,6 163
16,8 163
16,9 164
16,9-10 163
16,11 164
16,11-12 163
16,21 82
16,21-23 298
16,22-23 144
153
17,5 235
17,9 248
20,19 82
21,4 285
21,9 200
21,32 224
22,1-13 213
22,6-7 142
22,16 260
24,14 75
25,1-12 213
27,9 285
27,37 80
28,19 301

Miqueas
5,1 150
153
157
237

Nahúm
2,1 85

Números
11,25 225
24,17 150
157

Oseas
6,2 82

1Pedro
2,21-25 148

2Pedro
1,15 138
2,1-4 124
3,3-4 124

1Reyes
1,33 266
1,38 266
22,17 168

2Reyes
4,23 196
4,42-44 167s
4,44-45 173
5,21 196
9,11 196

Romanos
1,5 95
4,25 283
6,3 240
8,14-17 240
8,15 252
15,19 183

Salmos
2,1-2 189
2,7 227
237
22,27 174
23,2 169s
29,3-9 230
31,6 189
35,19 262
40,7 237
51,9 234
51,12 234
72, 10-15 153
157
78,29 174
89,30 201
91,4 201
107,20 85
110,1 189
113,1 203
132,15 174
140,8 201

1Samuel
1,20 188
2,1-10 190
10,10 225
19,20 225

2Samuel
7,13-14 201
7,16 201
18,28 196

Sofonías
3,14 193
197
3,17 197

1Tesalonicenses
2,14-16 268

2Tesalonicenses
2,9 183

1Timoteo
4,14 124
5,17 124
6,20 115
124

2Timoteo
1,6 124
2,8 203

Tobías
7,1-16 213
8,1-18 213
12,15 188
12,17 197

Zacarías
9,9 193
197
12,10 236

b) Apócrifos

Apocalipsis de Moisés
35,9 223

1Henoc
9,1 188
10,9 188
20,7 188
87 188
104,2 223

Testamento de Judá (griego)
24,4 230

Testamento de Leví (griego)
18,16 230

c) Textos de Qumrán

Documento de Damasco
XIII,1 171

Regla de la comunidad
II,21s 171

Regla de la guerra
IV,1-5 171

4Q 272
II,1-2 200

ÍNDICE DE AUTORES Y DOCUMENTOS

Agustín, san 30 183
Alfaric, P. 194
Allo, E.B. 76

Bacuez, C. 137 260
Barrett, C.K. 254
Battiffol, P. 37 117
Belo, F. 22
Benedicto xv 43
Benoit, P. 33 48 192 200 216
Bertrand, D.A. 222
Betz, O. 184
Blaise, A. 88
Blondel, M. 35s 46 55
Boismard, M.-E. 221s 246 254 289
Bonsirven, J. 267
Bossuet, J.-B. 300
Brassac, A. 44
Braun, H. 221
Bremond, C. 255
Brown, R.E. 149 153 185 190 210 254 263 269
Bultmann, R. 48s 58s 74 94 96 109 113 120 155 167 179 181s 195 239s 243 248 254 271s 288 290

Cambe, M. 197
Carmignac, J. 231
Catecismo holandés 57
Cayetano 250
Cazelles, H. 186 197
Celso 210 282s
Cerfaux, L. 79 81 117 146 160 163 243 263
Clemente de Alejandría 41
Couchoud, P.-L. 194
Cullmann, O. 96 221 237 269

Chapman, J. 41 76

Daniel-Rops 47
Daniélou, J. 154
Dei verbum 64-71 109 113 129s 155 166
Delebecque, E. 193 197
Descamps, A. 228
Dibelius, M. 48 58
Divino afflante Spiritu 20 49-54 64 109 129 151
Dodd, C.H. 85 123 254
Donfried, K.P. 186
Dumézil, G. 90 99
Dupont, J. 55 82s 85 140 144
Duquoc, C. 222

Eliade, M. 90 92 98
Epifanio, san 259
Eusebio de Cesarea 75

Evangelio de los ebionistas 222 225
Evangelio según los hebreos 222 225 228 231s
Evely, L. 22 178

Feuillet, A. 54 137 200 221ss 224 228 235 238 240 244s
Fiebig, P. 167
Filón de Alejandría 214
Fitzmyer, J.A. 144 186 190 200
Fyre, N. 100

Gadamer, H.G. 103
Gaffiot, F. 88
George, A. 167 186 201 204 213
Gerhardsson, B. 117
Gibert, P. 23
Gnilka, J. 190 234
Goguel, M. 47 175
Gourgues, M. 254
Grandmaison, L. 45s 48s
Greimas, A.J. 255
Grelot, P. 81 114
Gressmann, H. 49
Gueuret, A. 186
Guignebert, Ch. 47 195 241ss
Guillet, J. 123
Guitton, J. 47 50 114s
Gunkel, H. 49

Harnack, A. 134
Hebert, A.G. 200
Hegel, G.W.F. 94 101 212
Heidegger, M. 103 115
Hengel, M. 200
Hruby, K. 167
Hyby, J. 116s
Humani generis 54

Ignacio de Antioquía 76 222
Ignacio de Loyola 145 147
Ireneo, san 42 76 141 289

James, W. 94
Jeremias, J. 222 234
Jerónimo, san 75 228 231
Jousse, M. 45
Juan Crisóstomo, san 75
Justino, san 76 153 222 225

Kähler, M. 73 123
Käsemann, E. 48 59
Keck, L.E. 222
Kierkegaard, S. 93s
Klausner, J. 47
Klos, H. 269
Koublanov, M.-M. 194

Lagrange, M.J. 33 36ss 41ss 47 49 67 71 76 124 151ss 169 186 201 214 221 228 231s 253 269 289
Lamentabili, decreto 28-32
Lampe, G.W.H. 88
Langevin, P.-E. 235
Langlois, Ch.-V. 31 103
Latourelle, R. 123
Laurentin, R. 133 149 155s 185s 190 196s 200 209s 211 214
Lebreton, J. 47
Leeuw, G. van der 90 99
Légault, A. 222 245
Legrand, L. 186 188 200
Lehmann, K. 82
Lensman, I. 194
León XIII 43s
León-Dufour, X. 59 123 167 209 289
Levie, J. 50 54
Liddell-Scott 88
Lindars, B. 254
Loisy, A. 28 33 35s 73 94 113
Ludolfo de Sajonia 147
Lyonnet, S. 197

Maldonado, J. 254 274
Malevez, L. 96
Marrou, H.-I. 101 103 105

Martirio de san Policarpo 76
McHugh, J. 185
Milik, J.T. 200
Miller, S. 54s
Mussner, F. 123 246

Neusner, J. 118
Newman, J.H. 39 300
Nicolás de Lira 250
Nisin, A. 123

Orígenes 75s 210 282
Ory, A. 113 245
Ory, G. 194
Ottaviani, A. 56
Otto, R. 90 98

Papías de Hierápolis 141 289
Pascendi 31-35 38 53
Paulus, H.E.G. 178
Pelletier, A. 209
Perrot, C. 22
Pesch, R. 169
Philippe, M.D. 250
Pío x 42s 53
Pío xi 50
Pío xii 50ss 53 129
Porfirio 283
Prat, F. 47
Propp, V. 255
Providentissimus 43

Rashi 225
Ramlot, L. 98
Refoulé, F. 94
Renan, E. 179 270s 274
Rengstorf, K.H. 184
Reumann, J. 186
Ricciotti, G. 47
Ricoeur, P. 99
Riesenfeld, H. 48 59
Rissi, M. 265
Robinson, J.A.T. 137 139 260 296
Rolland, Ph. 142
Ruotolo, Dolindo 50

Sabbe, M. 222
Sahlin, H. 200
Sancta Mater Ecclesia 58-65 68 71 142 166
Schmidt, K.L. 48
Schnackenburg, R. 165s 169s 175 254 269
Schürer, E. 267
Schürmann, H. 144 186
Schweitzer, Alberto 46
Seignobos, C. 31 103
Spiritus Paraclitus 43 151

Talmud de Babilonia 225
Taylor, V. 48 59 221
Teresa de Jesús, santa 206
Testamentos de los doce patriarcas 222 230
Tisserant, E. 58
Todorov, Tz. 99
Toledot Yesu 210
Tomás de Aquino, san 30 50 101 183 212 240 249s 254
Trémel, B. 222
Tresmontant, C. 169 199 231 261

Vaganay, L. 161 289
Vermes, G. 167
Vigouroux, F. 44 137 260

Wambacq, B. 58
Weber, J.J. 56
Weill-Raynal, E. 194

ÍNDICE ANALÍTICO

Abba 207 242 252
Actualidad
  cristiana 84s 96 172-175 202-205 238ss 266-270
  de Cristo 79s
Agnosticismo 32
Alegórica, exégesis 50
Análisis estructural 156 255
Anamnesis 22 108 179
Anawim (pobres) 190
Antimodernismo 38 74
Anunciación 154 185-219
Anuncios de nacimiento 187-190 198 201s
Apocalipsis, apocalíptico 148 188 207 228-231
Apologética 45ss 49 51 271s 282s
  apologistas 23 30 74
  interna 46
Apostólico
  fe 61 108
  tradición 31 115-126
Arameísmo 161 229
Arte de la narración 285
Ateísmo 90
Autenticidad literaria 55
Autores de los evangelios 76s 134-142 303s
Baño de los prosélitos 234
Bautismo, bautismal
  cristiano 240 268s
  de Jesús 221-252
  rito 234s
Benedictus 190s
Biblia, bíblico
  crítica 39
  errores en la 28 51
  fenomenología de la fe 91ss
  griega véase Setenta
  traducciones de la 87s
  véase también Comisión bíblica
Buen pastor 168s
Bultmannismo 135

Cántico de Lucas 187 189ss
Carisma 124
Catequesis
  en forma de relato 110 121
  oral 161
Ceguera 265
Certeza e hipótesis 296
Ciego de nacimiento 253-279
Cientificismo 271
Comida (cena)
  del Señor 107s
  escatológica 170
  relato de la 135

Comisión Bíblica 34 40 44 54 58 62 64 68
Comma joánico 54
Comunidad primitiva 60
Concepción virginal 202 204s 209-213
Concordismo 19 294
Conservadurismo 21s 33 298
Cósmicos, poderes 89
Credo cristiano 81
Creencias 87-91
  fenomenología de las 88-91
Creyente, lectura 134
Cristiano
  anónimo 278
  bautismo 240s 269
  credo 81
  fe 87-98
Cristo 80
  actualidad de 79s
  cristología 238s
  de la fe 36 97 123 285
  realeza sagrada de 80 148-153
  resurrección de 19 78-82 132
Cristología 31 238s
Crítica, crítico
  bíblica 39
  de las formas v. *Formgeschichte*
  de los textos 33 294-299
  histórica 130
  iniciación a la 296-302
  liberal 55
  literaria 67 130s
  textual 235 257
Cronología 293
Cruz de Jesús 95
Cuestiones discutidas 134-143 152

Decisión de fe 96 268
Definiciones 27
Desarrollo
  literario 120
  teológico 119s
Designio de Dios 84 233 284
  véase también Salvación
Desmitologización 96 288
Desierto 144 169s 176
Diablo 144s
Dinastía de los Flavios 141
Dios
  designio de 84 233 284
  elegido de 227 251s
  juicio de 148 259 265s 275
  palabra de 95s
Discernimiento 21 130
Divinidades nacionales 89
Documentos del magisterio 19 23 27-72 y passim

Economía salvífica 79 133 150 263
Educación 307
  de la fe 300s
Elegido de Dios 227 251s
Eliseo 167s
Empírica, historia 123s 155
Enchiridion biblicum 32 54
Enchiridion symbolorum 32
Enseñanzas véase Objeto formal de las enseñanzas
Errores en la Biblia 28 51
  véase también Inerrancia; Verdad
Escritura(s) 86 166-172 196-203 232-238 263-266 284
  cumplimiento de las 80s 85 144
  enseñanza de la historia en la 66s
  verdad de la 64-70
  y palabra 30
  véase también Relectura de la Escritura
Escuela bíblica de Jerusalén 40 287
Escuela de la historia de la religión 49 90 94 109 287
Esenios 214
  véase también Qumrán
Eskhaton, escatológico 107 251 266

comida 170
culminación 98
existencia 96
Espíritu Santo 120 201 225 229s
Estructural, análisis 156 255
Eucaristía 172-175
Evangelio(s)
autores de los véase Autores de los evangelios
como género literario 53 70 75-87 107
dimensión del 83s
fe en el 93-98
fecha de los véase Fecha de los evangelios
forma de los 33s
fuentes de los 37
los 29 281 y passim
meditación del véase Meditación del evangelio
pluralidad de los 122
tres dimensiones del 77 87 110
verdad del, de los 63 86 111 113 121 133 179 181 282s
e historia 64 77 106-113 126 283
véase también Tradición evangélica
Evangelio de Juan 29s 137 245 305
Evangelio de Lucas 37 139ss 192s 305
Evangelio de Marcos 37 304
Evangelio de Mateo 37 304s
Evemerismo 89
Evocación de los acontecimientos 85s 105 108s 135s 152 155 284s
véase también Interpretación
Evolucionista, interpretación 33
Exactitud y verdad histórica 35 38 51 74 104s 111 155 179 273s 295 303
Exégesis 13 20s 70s y passim
alegórica 50
libertad en 52
Existencia escatológica 96
Éxodo 170
Experiencia
interior
de Jesús 232 244 251
de la Iglesia apostólica 119 152s
de María 208s
histórica 79 110 136

Fariseos 260
Fe 18 32 38s 122ss 130 133 201 208 212 257s 296s
apostólica 61 108
conocimiento de la 97
cristiana 87-98
decisión de 96 268
educación de la 300s
en el evangelio 93-98
según Bultmann 94ss
teologal 299
e historia 37 97s
véase también Cristo de la fe; Libertad del acto de fe
Fecha
de fijación de las tradiciones 292
de los evangelios 55s 62 134-142 304ss
Fenomenología
de la fe bíblica 91ss
de la religión 98s
de las creencias 88-91
Fideísmo 19
Filiación divina de Jesús 211s 235 243 251
véase también Hijo de Dios
Filosofía de la historia 32 93 105
Forma (formación)
de los evangelios 33s
puesta en 292
véase también Historia de la formación; Objeto formal de la historia

Formgeschichte 48s 53 58s
Fuentes
de los evangelios 37
teoría de las dos 289s
Función de los textos 282s
Funcional, literatura 109 120
Fundamentalismo 22s

Gabriel 188
Gamaliel II 260
Géneros literarios 44 48-51 53 55 151s 281 293
véase también Evangelios como género literario
Griego
biblia véase Setenta
historiadores 140
Guerra judía 138

Habitantes de Judea y judíos 256 261s 273
Hechos 39 78 101s 121 155
Helenismo de Lucas 193
Herodes 150 153 215
Herodes Antipas 160
Hierofanía 92
Hija de Sión 197 202
Hijo de Dios 199-202 237s
Hipótesis críticas 41 125 296
Historia, histórico 67 106-115 282
como hierofanía 92
comprensión de la 104s 146
de la formación *(Formgeschichte)* 48s 53 55s 58-61 71
de la redacción 62 71
de la tradición 71
de los textos 63s
de salvación 69 72 95s; véase también Economía salvífica
dimensión del evangelio 83s
empírica 123s 155
en los evangelios 64 77 106-113 126 283
enseñanza en la Escritura 66s
experiencia 79 110 136
hechos 78
interpretación filosófica de la 32 93 105
método 32 36 74 287
narrada 103-106
positivismo 63s
referencia de los textos 193 232s 262s
relato 103-106
sacralización de la 90
teología de la 93
vivida 101s 113s 136 283
y cristología 31
y evangelios 77
y fe 37 97s
y teología 287
véase también Crítica histórica; Historial e histórico; Jesús de la historia; Verdad en historia
Historiador(es)
griegos 140
judíos 195
situación del 102
Historial e histórico 107 113ss 121 133 138 143 149-157 175-179 192 204-213 240-247 270-275 284s 299
véase también Crítica histórica
Historicidad 18 23 38 46 68s 106 146 190 216
de Jesús 96s 155s
modalidades de la 66 68ss 110-113 135 142 151 155 177s 246s 275 285s 288 292-295
Historicismo 35 181 208s 272s
Horizonte del evangelista 246

Inerrancia 51s 64s
véase también Errores en la Biblia; Verdad

Infancia de Jesús 46 155as 204 215s
Inspiración 37 125 300
Instituto bíblico pontificio de Roma 58
Interpretación 18s 63 84ss 96 104s 107 135s 142 146 152 263s 275 284s 306
  evolucionista 33
  mesiánica 157
Irracional 89

Jesús
  bautismo de 221-251
  cruz de 95
  de la historia 36 97 123 287
  en la tradición 117ss
  historicidad de 96s 155s
  infancia de 46 155s 204 215s
  muerte de 132 148
  pasión de 80s 146ss
  tentación de 143ss 244
  vidas de 46ss 123
  visión de 224s 229ss
  véase también Filiación divina de Jesús; Hijo de Dios Juan Bautista 160 186ss 232 234 245 264
Judaísmo
  oficial 260 264 267s
  rabínico 119
Judeocristianos 93 156 190 267
Judío(s) 140
  guerra 138
  historiadores 195
  lectura 86
  ley 263s
  y habitantes de Judea 256 261s 273
Juicio de Dios 148 259 265s 275
Justo suficiente 148

Kerygma 108

Lectura
  creyente y crítica 134
  judía 86
Lenguaje simbólico 96
Ley judía 263s
Liberal, crítica 55
Libertad
  de composición 165s
  del acto de fe 39
  ex exégesis 52
Literal, sentido 49s 69
Literario
  autenticidad 55
  crítica 67 130s
  desarrollo 120
  género véase Géneros literarios
  modelo 168
producción 22 121 124ss
Literatura funcional 109 120
Liturgia 239s
Lourdes 275
Luz del mundo 258 262

Magisterio 27 31 74 129
  véase también Documentos del magisterio
Magnificat 109s
Magos 148-157 215
María 191s 204 216
  experiencia interior de 208s
  maternidad de 211
  véase también Anunciación; Concepción virginal; Virginidad de María
Marxista, mito 88
Matrimonio 209 213s
Medio vital 70
Meditación del evangelio 144 147 156s 179-182 217-219 248-252 275-280
Mesías real 81 93 201 203s 243s 266
  interpretación mesiánica 157
Metodología 35

véase también Histórico, método
Midrash haggádico 154
Milagros 30 134s 164-168 174-184 212 256 270s 274
véase también Signos
Ministerios en la Iglesia 120 124 174
Mitología, mitológico 89s
lenguaje 95 239
relatos 59
Modernismo 28-35 38 40 130 287
temor al 74
Moisés 264
Muerte de Jesús 132 148
Multiplicación de los panes 159-162

Narración véase Arte de la narración; Historia narrada
Nazarenos 267
Números simbólicos 164 170s

Objetivismo 103
Objeto formal
de la historia 102-106
de las enseñanzas 34 64s 79 104 149 294
Oral catequesis 161
tradición 61 116 135 142 191 301 303
Original semítico 190 292

Pablo, san 78
Palabra
de Dios 95s
y Escritura 30
Paloma 225s
Pan de vida 173
Paralelos, relatos 186ss
Pascua 169
Pasión de Jesús 80s 146ss
Pastor, buen 168s
Pastoral 13s 295-302
Pecadores 228
Pedro, san 78
Pentateuco 55
Persecución 119
Pluralidad de los evangelios 122
Pobres véase *Anawim*
Poderes cósmicos 89
Positivismo histórico 63s
Predicación 61s 64 108s 244 295 301
Primitivo, relato 164ss
Producción literaria 22 121 124ss
Profetas 84
Protestantismo liberal 40 71 74 154 287
Pruebas, las tres 256-260

Quelle 289
Qumrán 117 154 234

Rabínico
judaísmo 119
tradición 78 116
Racionalismo 88 94 274
Realeza sagrada 89
de Cristo 80 148-153
véase también Mesías real
Redacción véase Historia de la redacción
Relato(s)
catequesis en forma de 110 121
de la Cena 135
de milagro 164
de vocación 189 206-209
histórico 103-106
paralelos 186ss
primitivo 164ss
Relectura de la Escritura 81s
Religión
de Israel 91s
fenomenología de la 98s
Resurrección de Cristo 19 78-82 132
Revelación 32

Sábado 258
Sagrado 89s 94

Salvación 80 106
historia de 69 72 95s
véase también Economía salvífica
Santo Oficio 44 54 56s
Samítico, original 190 292
Sentido de los acontecimientos 283s
literal 49s 69
pleno 203
Setenta 193 199 201 291
Siervo de Yahveh 236s 251
Signos 39 175-178 183s 215
Símbolo(s), simbólico 95 99 151 166 172s 259
clasificación de los 99s
lenguaje 96
números 164 170s
Sinóptico
cuestión 41; véase también Fuentes
evangelios 36
Sitz im Leben véase Medio vital
Sobrenatural 135

Temor al modernismo 74
Tentación de Jesús 143ss 244
Teofanía 239 241-247
Teologal, fe 299
Teología, teológico 13s 111
desarrollo 119s
e historia 93 287
Terapeutas 214
Testimonio(s) 120 235
diversidad del 63 121
Teudas 176
Textos véase Críticas de los textos, textual; Función de los textos; Historia de los textos
Theologoumenon 211
Tradición(es)
apostólica 31 115-126
desarrollo de la 119ss 137 155s
evangélica 166 244s 288-295 302s
fecha de fijación de las 292
historia en la 71
Jesús en la 117ss
oral 61 116 135 142 191 301 303
rabínica 78 116
solidez de la 135
Traducciones de la Biblia 87s
Transfiguración 236 248

Universalismo 150

Vaticano I 39
Vaticano II 20 27 52
Verdad, verdadero
de la Escritura 64-70
de los evangelios 63 111 181
del evangelio 86 113 121 133 179 282s
en historia 29 34s 38 44 51s 57 104s 107 209
véase también Exactitud y verdad histórica
Vidas de Jesús 46ss 123
Virginidad de María 205 213-215
véase también Concepción virginal
Visión de Jesús 224s 229-231
Vital, medio 70
Vivida, historia 101s 113s 136 283
Vocación véase Relatos de vocación
Voz del cielo 226s 230 244

Wirkungsgeschichte 133